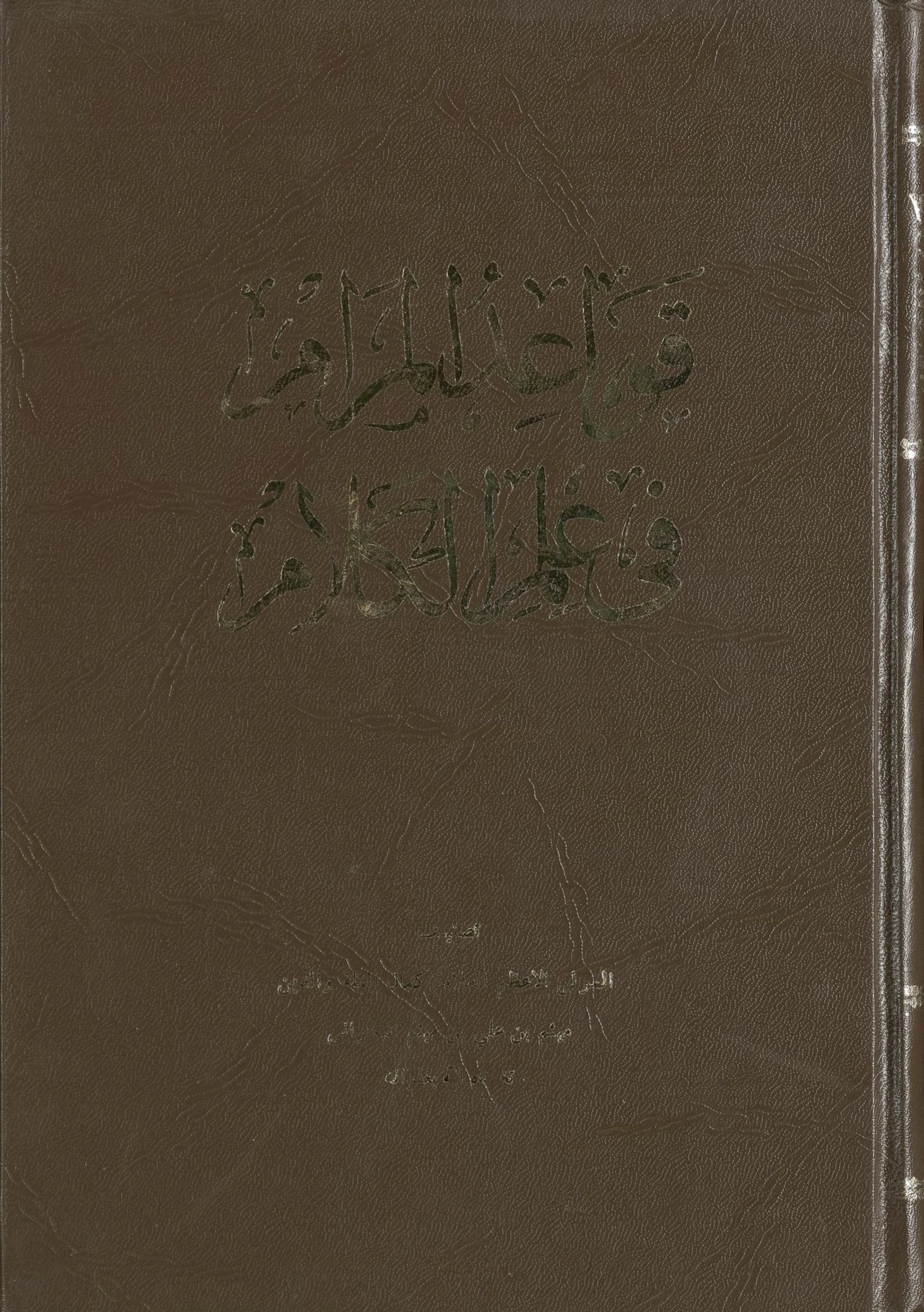

قواعد المرام
في علم الكلام
تصنيف
الحكيم الأعظم العلامة كمال الملة والدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني
[illegible]

من مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
(٣)

قواعد المرام

في علم الكلام

تصنيـف
الفيلسوف الماهر كمال الدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني
٦٣٦ - ٦٩٩



الطبعة الاولى
مطبعة مهر - قم
١٣٩٨ ه

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق علماء الاسلام على وجوب كسب المعارف الاعتقادية على كل مسلم مكلف بالتكاليف الشرعية ، ويجب أن تكون العقائد مستدل عليها عن طريق العقل والدراية لاعن طريق التقليد واتباع الاباء وغيرهم، كل على حسب ادراكاته العقلية وثقافته وما بامكانه أن يتوصل به الى معرفة الحق والحقيقة وتثبيت اركان عقيدته الاسلامية .

وأساس عقيدة المسلم هو التوحيد وصفات الله تعالى وما يتفرع عليها مما يتعلق باثبات الصانع ، ثم يلى ذلك ما يتعلق بالنبوة والامامة والمعاد وغيرها من المسائل الاعتقادية الاخرى التى يعبر عنها بـ (اصول الدين) أو (الاصول الاعتقادية) .

وقد ألمعت آيات كثيرة وأحاديث جمة الى مايمس بعقيدة المسلم ويرشده الى توجيه عقله وفكره الى التدبر فى الله تعالى وآياته الدالة على وجوده وقدرته

وعلمه و.. وتوجيه العقل فيها الى هذه النقاط من أحسن الادلة على ماذهب اليه العلماء من وجوب الكسب لاالتقليد ـ كما ذكرنا .

وقد عني جماعة من المحدثين بجمع الاحاديث الواردة فيالاعتقادات في مؤلفات مفردة أو بضمن كتبهم الحديثية المفصلة ، كما أن بعضهم جمع آيات العقائد مع شرح وتفسير لها في كتب خاصة . هذا بالاضافة الى ماوردفيالتفاسير العامة من البحوث الهامة حول الموضوع ضمن تفسيرهم للايات الكريمةالتي فيهاالماع الى ذلك .

ولكن توجهت العناية الأكثر اليالبحث فيأصول الدين من الجانب العقلي في كتب فلسفية وكلامية مطولة ومختصرة، واستوعبت هذه الكتب جانباً كبيراً من جهد مفكري المسلمين فيمختلف العصور على مختلف المستوياتالعلمية، وكونت جهودهم المتوالية مكتبة كبرى لها ميـزاتها وطوابعها الخاصة تخـدم المدارس العقائدية التي اوجدها رجالاتشتى المذاهب الاسلامية ونحلهمالتي ظهرت بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

ولاعلامالشيعة الامامية في هذا المضمار خطوات موفقة انتجت كتباًمختصرة تشبه أن تكون كتب دراسية وضعت لتنشئة طلابالكلام والفلسفة في مدارسهم العلمية ، وكتب مفصلة وضعت للمناقشاتالعلمية الدقيقةالموسعة في كل مسألة مسألـة .

وقد اختلف منحاهم في استقاء ما يمكن أن ترتكز عليها بحوثهمالعقائدية، فبعضهم اتجهت همته الى الحديث ليكونالمصدرالاول لذلك كالشيخالصدوق محمد بن علي ابن بابويه القمي ، وبعضهم اهتم على الاكثـر بالفلسفة والادلة العقلية البحتة كأستاذ البشر نصيرالدين الطوسي ، وبعضهم جمع بين المبادىء

الفلسفية والكلامية وعرض المسائل على اساسهما معاً كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمـان البغدادى والعلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر وأضرابهما .

ومن الكتب الكلامية المختصرة التى يليق الاهتمام بها وتداولها فى الاوساط العلمية هذا الكتاب القيم النافع ، ألا وهو كتاب « قواعد المرام فى علم الكلام » للفيلسوف المتكلم كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى ـ قدس الله نفسه الزكيـة .

وهو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكل مباحث أصول الدين وما يلحق بها من المسائل الاعتقاديـة ، بالاضافة الى وضوحه وقوة عباراته واشراق أسلوبـه وخلوه عن التعقيد الذي يرى فى كثيـر من الكتب المشابهة له . كتبه المؤلف باشارة عز الدنيا والحق والدين غياث الاسلام والمسلمين ابى المظفر عبدالعزيز ابن جعفر ، وهو الأمير عزالدين عبدالعزيز النيسابوري المتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ ، ويظهر أن العلائق كانت بينهما وثيقة حيث ألف المؤلف باسمه كتاباً آخر أيضاً هو « نجاة القيامة في أمر الامامة » .

* * *

طبع هذا الكتاب على نسخة ثمينة بمكتبة آية الله المرعشي العامة في مجموعة برقم (٤) كتبها ابو الفتح احمد بن ابى عبد الله بلكو بن ابى طالب الأوى مـن تلامذة العلامة الحلي وابنه فخر الدين ، وأتم كتابتها ظهر يوم عشرين من شهر رجب سنة ٧١٧ ، والمجموعة تحتوي على ثلاثة كتب هي :

١ ـ قواعد المرام فى علم الكلام ، لابن ميثم .

٢ ـ مبادىء الوصول الى علم الاصول ، للعلامة الحلي .

٣ ـ نهج المسترشدين في أصول الدين ، للعلامة الحلي .

وقرأ الناسخ الكتابين الأخيرين على العلامة وابنه واجازاه في النسخة، ولكن نسخة القواعد لاتخلو من أخطاء وتحريفات قومنا كثيراً منها وبقيت هنات أوكلت الى فهم القارىء الكريم .

* * *

وبعد ، فاني أبارك ادارة مكتبة الامام المرعشي على اهتمامها في احياء آثار أعلامنا المتقدمين ، واسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة ، وأطلب اليه جل وعز أن يزيد في توفيق ولده البار الأخ العلامة السيد محمود المرعشي . . انه جل شأنه هو الموفق لما فيه رضاه .

قم ١ رجب ١٣٩٧ هـ

السيد احمد الحسينى

ترجمة المؤلف[1]

الفيلسوف المحقق والمتكلم البارع والفقيه المحدث العالم الرباني، كمال الدين[2] ميثم[3] بن علی بن ميثم البحراني .

ولد قدس الله سره سنة ٦٣٦ كما نقل عن رسالة الشيخ سليمان بن عبد الله

---

١) بعض مصادر ترجمته : السلافة البهيـة فی الترجمة الميثمية (فی كشكول البحرانی ٤١/١ ـ ٥٣) ، امل الامـل ٣٣٢/٢ ، انوار البدرين ص ٦٢ ـ ٦٩ ، روضات الجنـات ٢١٦/٧ ، اعيان الشيعـة ٩٨/٤٩ ، الكنى والالقاب ٤٣٣/١ ، لؤلؤة البحرين ص ٢٥٣ ـ ٢٦١ ، معجم المؤلفين ٥٥/١٣ ، الانوار الساطعة للشيخ آغا بزرك ص ١٨٧ .

٢) وقيل فی لقبه ايضاً « مفيد الدين » .

٣) قال الشيخ سليمان البحرانی فی السلافة : ميثم بفتح الميم والياء المثناة من تحت الساكنة والثاء المثلثة المفتوحة وبالميم أخيراً كما ذكره بعض المحققين فی حواشی خلاصـة الاقوال فی ترجمة احمد بن الحسن الميثمی ما نصه : هو منسوب الى ميثم التمار ، وميثـم بكسر الميم ولم يأت مفتوحاً الا اسم ميثم البحرانی من المتأخرين .

البحراني في تراجم علماء البحرين .

كان على جانب كبير من العلم والدراية ، مشبعاً بفنون المعارف المتداولة في عصره ، مبجلا عند أساطين العلم والمعرفة، ينقلون آراءه وأقواله مع اجلال وتعظيم ، وينظرون الى تحقيقاته الرشيقة باكبار وتكريم .

وقد نهل العلم من اساتذة افذاذ وشب فى حوزاتهم الدراسية مكباً على الطلب والتحصيل، وذهب الى العراق سعياً وراء الثقافة ، وكان من ابرز اساتذته المولى نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى والشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحراني ، وناهيك بهما اسطوانتين من اساطين ذلك العصر.

* * *

واذا كان التلامذة مرآة لشخصية الاستاذ ، فقد نرى فيمن تتلمذ على ابن ميثم أو روى عنه جماعة هم غرة جبين الدهر في الشهرة العلمية فى الاوساط الشيعية آنذاك ، ومنهم :

الشيخ محمد بن جهم الأسدي الحلي .

المولى نصير الدين الطوسي ، قرأ عليه في الفقه .

العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر .

السيد عبد الكريم بن احمد ابن طاوس الحلي .

الشيخ عبد الله بن صالح البحراني .

* * *

وقد رافقت ترجمته كلمات اطراء من قبل مترجميه تنم عن نظرتهم فيه وعظيم احترامهم له ، ونحن اذ نذكر بعضها هنا نريد اعطاء صورة عن مكانته فى نفوس اولئك العلماء :

فقد قال الشيخ سليمان البحراني فى رسالته السلافة البهية :

« ضم الى الاحاطة بالعلوم الشرعية واحراز قصبات السبق في العلوم الحكمية والفنون العقلية، ذوقاً جيداً في العلوم الحقيقية والاسرار العرفانية ،كان ذا كرمات باهرة ومآثر زاهرة ، ويكفيك دليلا على جلالة شأنه وسطوع برهانه اتفاق كلمة ائمة الاعصار واساطين الفضلاء فى جميع الاعصار على تسميته بالعالم الربانى، وشهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق وتنقيح المبانى » .

وقال الشيخ علي بن الحسن البلادي البحراني فى كتابه انوار البدرين :

« العالم الرباني والعارف الصمداني . . وهو المشهور في لسان الاصحاب بالعالم الرباني والمشار اليه فى تحقيق الحقائق وتشييد المبانى . . وكتبه مشبوعة بالتحقيق والتدقيق وحسن التحبير والتعبير » .

وقال الحر العاملى فى كتابه أمل الامل :

« الشيخ كمال الدين . . كان من العلماء الفضلاء المحققين المدققين متكلماً ماهراً ، له كتب منها كتاب شرح نهج البلاغة كبير ومتوسط وصغير . . » .

* * *

ونقل عنه أصحاب السير القصة الطريفة التالية فى سبب عزلته عن الناس وانصرافه الى العلم مكتفياً بمصاحبة الكتاب ومجانباً مخالطة الاصحاب :

« انه عطر الله مرقده فى اوائل الحال كان معتكفاً فى زاوية العزلة والخمول، مشتغلا بتحقيق حقائق الفروع والأصول، فكتب اليه فضلاء الحلة والعراق صحيفة تحتوى على عذله وملامته على هذه الاخلاق ، وقالوا العجب منك انك مع شدة مهارتك فى جميع العلوم والمعارف وحذاقتك فى تحقيق الحقائق وابداع اللطائف ، قاطن في ظلال الاعتزال ومخيم فى زاوية الخمول الموجب لخمود

نار الكمال . فكتب في جوابهم هذه الابيات :

طلبت فنون العلم أبغي بها العلى ... فقصر بى عما سوت بـه القل
تبيـن لي أن المحـاسن كلها ... فروع وأن المال فيها هو الاصل

فلما وصلت هذه الابيات اليهم كتبوا اليه : اخطأت في ذلك خطأ ظـاهراً ، وحكمك بأصالة المال عجيب، بل اقلب تصب . فكتب في جوابهم هذه الابيات وهي لبعض الشعراء المتقدمين :

قد قـال قوم بغير علـم ... مـا المرء الا بـأكبريه
فقلت قول امرىء حكيم ... مـا المرء الا بـدرهميه
من لم يكن درهم لديـه ... لم تلتفت عرسه اليـه

ثم انه ـ عطرالله مرقده ـ لما علم أن مجرد المراسلات والمكاتبات لاتنفع الغليل ولاتشفى العليل، توجّه الى العراق لزيارة الأئمة المعصومين عليهم السلام وأقامة الحجة على الطاعنين .

ثم انه بعد الوصول الى تلك المشاهد العلية لبس ثياباً خشنة عتيقة، وتزيا بهيئة رثة بالاطراح والاحتقار خليقـة ، ودخل بعض مدارس العراق المشحونة بالعلماء والحذاق فسلم عليهم، فرد بعضهم عليه السلام بالاستثقال والامتناع التام، فجلس فى صف النعال ولم يلتفت اليه احد منهم ولم يقضوا واجب حقه .

وفى اثناء المباحثة وقعت بينهم مسألة مشكلة دقيقة كلت فيها أفهامهم وزلت فيها اقدامهـم ، فأجاب بتسعة اجوبة فى غاية الجودة والدقة ، فقال له بعضهـم بطريق السخرية والتهكم : أخالك طالب علم .

ثم بعد ذلك حضر الطعـام فلم يؤاكلوه بل أفردوه بشيء قليل على حـدة واجتمعوا هم على المائدة . فلما انقضى ذلك المجلس قام وعاد فى اليوم الثانى

اليهم وقد لبس ملابس فاخرة بهيئة ذات اكمام واسعة وعمامة كبيرة وهيئة رائعة، فلما قرب وسلم عليهم قاموا تعظيماً له واستقبلوه تكريماً وبالغوا في ملاطفته ومطايبته واجتهدوا في تكريمه وتوقيره ، واجلسوه في صدر ذلك المجلس المشحون بالافاضل المحققين والاكابر المدققين .

ولما شرعوا في المباحثة والمذاكرة تكلم معهم بكلمات عليلة لا وجه لها عقلا ولا شرعاً، فقابلوا كلماته العليلة بالتحسين والتسليم والاذعان على وجه التعظيم، فلما حضرت مائدة الطعام بادروا معه بأنواع الادب ، فألقى الشيخ كمه في ذلك الطعام مستعتباً على اولئك الاعلام وقال « كلي يا كمي » . فلما شاهدوا تلك الحال العجيبة اخذوا في التعجب والاستغراب واستفسروه عن معنى هذا الخطاب.

فأجاب عطر الله مرقده : انكم انما اتيتم بهذه الاطعمة النفيسة لاجل اكمامي الواسعة لا للنفس القدسية اللامعة ، والا فأنا صاحبكم بالامس وما رأيت تكريماً ولا تعظيماً مع اني جئتكم بالامس بهيئة الفقراء وسجية العلماء ، واليوم جئتكم بلباس الجبارين وتكلمت بكلام الجاهلين ، فقد رجحتم الجهالة على العلم والغنى على الفقر ، وأنا صاحب الابيات التي هي في أصالة المال وفرعية صفة الكمال التي أرسلتها اليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة وزعمتم انعكاس القضية .

فاعترف الجماعة بالخطأ في تخطئتهم واعتذروا عما صدر منهم من التقصير في شأنه قدس سره .

* * *

وقد خلف كتباً جليلة مشحونة بالموضوعات العلمية الراقية والتحقيقات الدقيقة السامية ، هي مثال رائع المجلد العلمي والصبر على البحث والتنقيب . واليك اسماء ما اطلعنا على اسمه من مؤلفاته :

١ ـ آداب البحث .

٢ ـ اختيار مصباح السالكين ، وهو شرحه الثانى على نهج البلاغة ، تم الاختصار سنة ٦٨١ .

٣ ـ استقصاء النظر فى امامة الائمة الاثني‌عشر .

٤ ـ البحر الخضم ، فى الالهيات .

٥ ـ تجريد البلاغة ، فى‌المعانى والبيان ، ويسمى ايضاً «اصول البلاغة» .

٦ ـ شرح الاشارات ، والاصل للشيخ علي بن سليمان البحرانى .

٧ ـ شرح حديث المنزلة .

٨ ـ شرح رسالة العلم ، والاصل للشيخ احمد بن سعادة البحرانى .

٩ ـ شرح نهج البلاغة ، وهو غيرشرحيه مصباح السالكين واختصاره ، قيل هوشرح ثالث ولم يثبت ذلك .

١٠ ـ غاية النظر، فى علم الكلام .

١١ ـ قواعد المرام فى علم الكلام ، تم تأليفه سنة ٦٧٦ .

١٢ ـ مصباح السالكين لنهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ، وهوشرحه الكبير، تم تأليفه سنة ٦٧٧ .

١٣ ـ المعراج السماوي .

١٤ ـ منهاج العارفين فى شرح كلام اميرالمؤمنين ، وهو شرح مائة كلمة من كلماته عليه السلام .

١٥ ـ نجاة القيامة فى تحقيق امر الامامة .

١٦ ـ الوحي والالهام .

* * *

والمعروف في سنة وفاته أنهاكانت ٦٧٩ كما عن الشيخ سليمان الماحوزى وغيـره .

ولكن الشيخ آغـا بزرك الطهرانى فى كتابه « الانوار الساطعة » ص ١٨٧ يخطىء هذا التاريخ ويرى ان الصحيح هو ٦٩٩ حيث قال :

« لكن التاريخ مخدوش ، لان فراغ ابن ميثم من الشرح الصغير لنهج البلاغة كان فى ٦٨١ وفرغ من الشرح الكبير للنهج فى ٦٧٧ ، فالصحيح من تاريخ وفاته هو ما ذكره صاحب كشف الحجب وهو ٦٩٩ ظاهراً » .

وأما قبره فقد قال في انوار البدرين: وقبره متردد بين بقعتين كلتاهما مشهورة بأنها مشهده ، احدهما فى جبانة الدونج ، وأخرى فى هلتا من الماحوز ، وأنـا أزوره فيهما احتياطاً وان كان الغالب أنه فى هلتا لوفور القرائن على ذلك .

ونقل عن رسالة « وفيات العلماء » للكفعمى : انه مات فى دار السلام بغداد.

بسم الله الرحمن الرحيم . عونك يا ميسر

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب و

الشهادة المنفرد باستحقاق العبادة احمده والحمد من نعمه واستزيده

من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا هو مخلصا له الدين مسلما لامره

في كل حين . واشهد ان محمدا رسوله الامين المبعوث بلسان عربي

مبين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم

اجمعين . وبعد فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم وكلما كان

المعلوم اجل واعلى كان العلم به بالرعاية اولى وكانت ذات الباري

سبحانه اشرف المعلومات فكانت معرفته اهم المهمات اذ كان

المتوجه اليها هو المتوجه الى اعلى الكمالات والفائز بها هو الفائز

باقصى مراتب السعادات واذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى

في عرف المتكلمين باصول الدين وكنت ممن قد رسم فيه بالتحصيل وان لم

احصل منه الا على القليل . اشار الي من اشارته غنم وتلقي اوامره

العالية حتم . هو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل

الكامل الذي فاق ملوك الافاق باستجماع مكارم الاخلاق وفات في

حلبة السباق اهل الفضائل بالاطلاق الذي ملأ الاسماع باوصافه

الجميلة وافاض اوعية الاطماع بالطافه الجزيلة حتى انسى بضروب

النعم من سلف من اهل الكرم وامت كعبة جوده وجوه الامم من

سائر طوائف الامم عز الدنيا والحق والدين غياث الاسلام والمسلمين

ابو المظفر عبد العزيز بن جعفر خلد الله اقباله وضاعف جلاله و

ابد فضله وافضاله وحرس عزه وكماله اذ كانت همته العلية مقصورة

(الصفحة الاولى من النسخة المخطوطة)

سنة وكذلك عمرهما من المعمرين المعاني قوله تعالى اخبارا عن
نوح عليه السلام فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما الثالث
الاتفاق سنادهم من الخصم على حيوة الخضر والياس عليهما السلام من
الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء واذا جاز ذلك في
الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني طبقة الاولياء وبالله
التوفيق والعصمة وبه الحول والقوة والحمد لله رب العالمين
اتفق فراغ مصنفه ومؤلفه [illegible] الدهر مفتي
الطوائف كاشف الحقائق واللطائف كمال الملة والدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة
جنته بمدينة السلام في العشر من ربيع الاول لسنة ست وسبعين وستمائه

ووقع الفراغ من كتبته ظهر يوم العشرين
من رجب المرجب لسنة سبع عشر وسبعمائه
سلطانيه رحم الله محررها على يدي صاحبه
الي المفتوح احمد بن ابي عبد الله بلكو بن ابي طالب
الاوي بورك له فيه وبإشاعته محمد واله .

(الصفحة الأخيرة من النسخة المخطوطة)

قواعد المرام
فى علم الكلام

تصنيف

المولى الأعظم العلامة كمال الملة والدين

ميثم بن علي بن ميثم البحرانى

تغمده الله بغفرانه



(عونك يا قيوم)

الحمد لله الولي الحميد ، ذي العرش المجيد ، الفعال لما يريد ، عالـم الغيب والشهادة ، المتفرد باستحقاق العبادة . احمده والحمد من نعمه، وأستزيده من فضله وكرمه .

وأشهد ان لا اله الا هو مخلصاً له الدين ، مسلماً لامره فى كل حين .

واشهد ان محمداً رسـوله الامين ، المبعوث بلسان عربى مبين . صلى الله عليه وآله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم اجمعين .

وبعد :

فلماكان شرف العلم بشرف المعلوم ، وكلما كان المعلوم أجل وأعلى كان العلم به بالرعاية أولى ، وكانت ذات البارى سبحانه أشرف المعلومات فكانت معرفتـه أتم المهمات ، اذكان المتوجه اليها هو المتوجه الى أعلى الكمالات

والفائز بها هو الفائز بأقصى مراتب السعادات .

واذاكان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى فى عرف المتكلمين بـ(أصول الدين) وكنت ممن وسم فيه بالتحصيل وان لم أحصل منه الا على القليـل ، اشار الي من اشارته غنم وتلقى اوامره العالية حتم ، وهو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضـل الكامل الذى فاق ملوك الأفاق باستجمـاع مكارم الاخلاق ، وفاق فى حلبة السباق أهل الفضـائل بالاطلاق الذى ملأ الاسماع بأوصافه الجميلة وأفاض أوعية الأطماع بألطافه الجـزيلة حتى أنسى بضروب النعم من سلف من اهل الكرم وأمت كعبة جوده وجوه الهمم من سائر طوائف الامم ، عز الدنيا والحق والدين غياث الأسلام والمسلمين ابو المظفر عبدالعزيز ابن جعفر خلدالله اقباله وضاعف جلاله وأبدفضله وأفضاله وحرس عزه وكماله اذكانت همته العلية مقصورة على تحصيل السعادة الابدية ، أن اكتب له مختصراً فى هذا العلم يجمع بين تحقيق المسائل وابطال مذهب الخصم بأوضح الدلائل المميزة للحق من الباطل .

فلم استجـز مخالفة الواجب من الامـر مع قلة البضاعة وظهور العـذر ، فشرعت فى ذلك معتصماً بواهب العقل وملهم العدل .

ورتبت تلك المقاصد على عدة قواعد :

القاعدة الاولى

(فى المقدمات)

وفيها اركان :

الركن الاول

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

حصـول صورة الشيء فى العقل اما أن يتجـرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصوراً ، واما ان يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفى أو اثبات تصديقاً أوعلماً . فمن شرائطه اذن تعقل محكوم عليه ومحكوم به ونسبة بينهما .

البحث الثانى :

كل واحد من التصور والتصديق : اما انيكون بديهياً مطلقاً وهو باطل ، والا لعلم كل عاقل كل العلوم. أو كسبياً مطلقاً وهو باطل ، والا لزم الدور أو التسلسل أو يكون بعضه بديهياً وبعضه كسبياً وهو الحق .

وحينئذ فالبديهى من التصورات هو الذى لايكون حصوله فى العقل موقوفاً على تجشم كسب ، كتصور معنى الوجود والوحدة. والكسبى منه ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن .

والبديهى من التصديقات هو الذى يكون تصور طرفيه ـ اعنى المحكوم عليه والمحكوم به ـ كافياً فى الجزم باثبات احدهما للاخر، كقولنا « الكل اعظم من الجزء » او بنفى احدهما عن الاخر كقولنا « النفي ليس باثبات » . والكسبى منها ما لم يكن كذلك ، بل نحتاج فى اثبات احدهما للاخر أو نفيه عنه الى وسط كقولنا « العالم حادث» و « الاله ليس بحادث ».

البحث الثالث :

التصديق اما ان يكون جازماً او لايكون ، والجازم اما أن يكون مطابقاً او لايكون ، والمطابق اما ان يكون جزم العقل به لسبب او لايكون .

فالذى يكون لسبب فسببه اما الحس وحده وهى الاحكام الحاصلة عن الحواس الخمس ، او العقل وحده ، فأما باوليته ، وهى البديهيات أو بنظره وهى النظريات ، اوالعقل والحس معاً فاما الى الحس الباطن وهى الوجدانيات كاللذة والالم او الحس الظاهر ، فأما الحس الظاهر فاما حس السمع وهى

المتواترات أو سائر الحواس وهى المجربات ونحوها .

وأما الجازم المطابق الذى لالموجب فهوالتقليد ، واماالجازم الغيرالمطابق فهو الجهل المركب .

واما الذى لايكون جازماً فاما ان يتساوى طرف الاثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشك ، او يرجح احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم .

البحث الرابع :

لما بينا ان من التصورات والتصديقات ماهومكتسب فلابد له من طريق ، فوجب أن نشير الى الطرق الموصلة الى كل منهما اشارة مجملة .

وقد جرت العادة بأن تسمى الطرق الموصلة الى التصور المكتسب قولا شارحاً ، فمنه مايسمى حداً ومنه مايسمى رسماً . وان تسمى الطرق الموصلة الى التصديق حجة ، فمنها مايسمى قياساًومنها وما يسمى استقراء ومنهامايسمى تمثيلا، ويخصه الفقهاء والمتكلمون باسم القياس .

وهذه الطرق انما وضعت ليأمن السالك بها فىالعلوم من الغلط فى فكره اذا راعى الشرائط التى يجب أن يكون عليها .

ويجب ان نقدم الكلام فى الفكر والنظر لانه كالالة فى وجودها .

الركن الثانى

(فى النظر واحكامه)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

قال بعض العلماء : النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن آخر . مثاله : ان من أراد أن يعلم ان العالم له مـؤثر قال « العالم ممكـن وكل ممكن له مؤثر » فترتيب الحدود الثلاثة على الوجه المخصوص يسمى نظراً وفكراً .

والحـق ان النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى مبـادئه التى يحصل منها طالباً لها ثم منها الى المطلوب .

وتحقيقه فى المثال المذكور : ان من كان مطلوبه العلم بأن العالم ممكـن فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه الى مقدمات دليله المذكور بأجزائها وترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه الى النتيجة التى نسميها قبل النظر مطلوباً ، فمجموع تلك الانتقالات هو المسمى فكراً ونظراً ، وحينئذ يتبين ان الترتيب المذكور مـن لوازم النظر لاحقيقته .

البحث الثانى :

النظر المفيد للعلم موجود .

وانكره السمنية[1] مطلقاً واعترف به جماعة من المهندسين فى علمي الحساب والهندسة وأنكروه فى الالهيات . وزعموا ان الغاية فى المسائل الالهية الاخذ بالاولى والاخلق دون الجزم ، فانه لاسبيل اليه .

لنا ان النظر فى المثال المذكور استلزم العلم ، فالنظر المفيد للعلم موجود.

احتج المنكرون مطلقاً بوجوه :

(الاول) ان العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علماً غير ضرورى ،لان كثيراً ماينكشف الامر بخلافه ، ولانظرى والا لدار أوتسلسل .

(الثانى) ان المطلوب ان كان معلوماً استحال طلبه ، لان تحصيل الحاصل محال . وان كان مجهولاً فكيف يعلم اذا وجده انه هو الذى كان مطلوبه .

(الثالث) ان الانسان قديجزم بصحة دليل زماناً مديداً ثم يظهر له بعدحين فساده بدليل آخر ، والاحتمال فى الثانى قائم وكذا فى الثالث والرابع ، ومع قيام الاحتمال لايحصل اليقين .

واحتج المنكرون للنظر فى الالهيات بوجهين :

(احدهما) ان الحقائق الالهية غير متصورة ، فاستحال الحكم عليها،فامتنع طلبهـا .

(الثانى) ان اظهر الاشياء واقربها من الانسان هويته ، وللناس فيها اختلافات لايمكن الجزم بواحد منها ، واذا كان حاله فى معرفة أقرب الامور اليه كذلك فما ظنك بأبعدها عنه مناسبة .

(والجواب عن الاول) انه ضرورى ، وكل من رتب مقدمات تعينية ترتيباً منتجاً علم بالضرورة كون الحاصل عنها علماً ولم ينكشف الامر بخلافه البتة .

---

١) طائفة من الهند .

(وعن الثانى) انه مجهول التصديق معلوم التصور ، فاذا وجـده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم .

(وعن الثالث) ان غلط العقل فى بعض الادلة لا يوجب رد احكامه مطلقا ، واحتمال غلطه فيما يجزم به لايبقى مع جزمه .

وايضاً فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة حكمه .

(وعن الرابع) ان التصديق يكفى فيه التصور بحسب العوارض ، وتلـك الحقائق متصـورة بحسب عوارضها المشتركة بينهـا وبين المحدثات ، فأمكن الحكم عليها .

(وعن الخامس) انه يدل على صعوبة هذا العلم لاعلى امتناعه .

البحث الثالث :

الدليل ان طابق ماعليه الامر فى نفسه من صدق المقدمات العلمية أوالظنية وصحة ترتيبهاالمستلزم للمطلوب ،كان ذلك النظر نظراً صحيحاً والاكانفاسداً.

ثم الفساد ان كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب على الوجهالمنتج كما سنذكره كان ذلـك النظر مستلزماً للجهل المركب ، وان كان الفسـاد من جهتيهما أو من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل ، وان كان قد يعرض بسببه جهل لكن لاعلى وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتاً آخر وفى ذهن آخر .

وحينئذ يعلم ان الخلاف الجارى بين المتكلمين فى ان النظر الفاسد هـل يولد الجهل ام لا ، خلاف من غير تحقيق محل النزاع .

البحث الرابع :

حصول العلم عقيب النظر الصحيح المجرى العادة عند الاشعرية .

ويجوز خرقها فلا يوجد العلم عنه ، وعلى سبيل التولد عند المعتزلـة كتولد الألم عن الضرب .

والحق انه مستلزم للعلم بالضرورة كماسبق ، فان من علم أن العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثرلزم بالضرورة عن هذين العلمين على الترتيب المذكور العلم بأن العالم مفتقر الى المؤثر .

البحث الخامس :

قال اصحابنا : شرط حصول العلم عنالنظر ان يكون الناظر عالماًبالدليل من الوجه الذى يدل ، ولايستلزم المطلوب مع الشك أوالظن أو الجهل به من ذلك الوجه ، وكان العلمبه من ذلك الوجه هو التفطن ، لاندراج الحد الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر ،كما سنبين معنى هذا المفهومات . فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وانكل بغلة عاقر وربما رأى بغلة منتفخـة البطنفظنها حبلى ، فلايكفى حصول المقدمتين فيالذهن بدون التفطنالمذكور فى حصول المطلوب .

البحث السادس :

شرط وجود النظر أن لايكون الناظـر عالماً بالمطلوب ، لان ذلك يكـون تحصيلا للحاصل . وان لايكون جاهلا به جهلا بسيطاً مطلقاً ، لان نفسه تكـون اذن غافلة عنه من كل وجه فيمتنع طلبه . وأن لايكون جاهلا به جهلا مركبـاً ، لان ذلك يمنعه عن الطلب.بل يكون عالماً به باعتبار ما،فيتنبه من ذلـك الاعتبار لطلب القدر المجهول منه .

البحث السابع :

النظر فى معرفة الله تعالى واجب عقلا ، خلافاً للاشعرية .

لنا : ان النظر شرط لحصول امر واجب ، وما كان شرطاً للواجب كان واجبـاً :

اما المقدمة الاولى: فلانه شرط لمعرفة الله تعالى وهى واجبة : أماانه شرط للمعرفة فلانها من الامور الكسبية، والضرورة قاضية بأنه مالم يحصل فىالذهن وسط جامع بين حدي المطلوب لـم يحصل العلم به . وقد عرفت أن تحصيـل الوسط لايمكن الا بالنظر ، فاذن المعرفة لاتحصل الا به فكان شرطاً لها .

واما أنها واجبة فمن وجهين :

(الاول) ان دفع الضرر المظنون الذى يلحق بسبب الجهل بمعرفـة الله واجب عقلا ، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة .

بيان الأول : ان المكلف الجاهـل بالله يجوز أن يكون له صانع أراد منـه معرفته وكلفه بها ، وانه اذالم يعرفه عاقبه ، سواء كان ذلك التجويز بخاطرخطر له أو بحسب سماعه اختلاف الناس فى الديانات واثبات الصانع،فانه يجد من نفسه خوف عقاب مظنونلعله يلحقه على ترك المعرفة وذلك ضرر واجبالدفع عن النفس .

بيان الثانى: اندفع ذلك الضرر لايحصل الابالمعرفة ، فكان وجوبهمستلزماً لوجوبها .

(الثانى) لولم يجبمعرفة الله تعالىعقلالماوجب شكر نعمه عقلا ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : ان بتقدير عدم معرفة المنعم لايمكن شكره ، وما لا يمكن أولى بأن لايجب . بيان بطلان اللازم : ان العاقل اذا فكر فى خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة ، وقد تقرر فى عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب اذن معرفته .

بيان الثانى : انه لولم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفاً بما لايطاق وانه قبيح عقلا ، وسيأتى الكلام فيه فى مسألة الحسن والقبح ان شاء الله .

فان قيل : لانسلم وجوب المعرفة ، ولم لايكفى التقليد أوالظن الغالب ، فان من اعتقد المنعم وان لميعلمه صحمنه أن يشكره ، وكذلك اذا خاف يندفع خوفه بالفرع الىالاعتقاد الجازم وان لم يكن يقيناً . سلمناه لكن لم قلتم انه لاطريق الى المعرفة سوى النظر . ثم انا نتبرع بذكر طرق اخر : منها قول المعصوم . ومنها الالهام . ومنها تصفية الخاطر كما يقوله بعض المتصوفة. وانما يجب لو لم يكن غيره طريقاً . سلمناه لكن لم قتلم ان ما كان شرطاً للواجب كان واجباً . قوله : يلزم تكليف مالايطاق . قلنا: ولم لايجوز ان تكون التكاليف بأسرها كذلك .

والجواب عن الاول :

قوله « لانسلم وجوب المعرفة » قلنا : بيناذلك .

قوله « ولم لايكفى التقليد اوالظن الغالب » قلنا : لان الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف فى دفع خوف الضرر المظنون فى ترك المعرفة ، لان المقلد لايأمن خطأ من قلده ويستوى عنده الصادق والكاذب ، ومتى ميز بينهما لم يكن مقلداً . واما الظن فممكن الزوال ، وفىزواله خطر عظيم ، فلا يندفع به خوف

الضرر المظنون فى ترك معرفة الله . ولايكفيان ايضاً فى صحة شكره ، لجوازأن يأتى المكلف بالشكر على الوجه غير اللائق فيقع فى الضرر، كشكر المجسمة ونحوهم .

وعن الثانى :

قوله « لم قلتم انه لاطريق الى المعرفة سوى النظر » قلنا : بينا ذلك فأما قول المعصوم فلا يمكن ان يستفاد معرفة الله تعالى منه ، لتوقف العلم بكونه حجة على المعرفة ، فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور .

وأما الالهام فلو ثبت وقوعه لم يأمن صاحبه أنتكون من غير الله الابالنظر وان لم يتمكن من العبارة عنه .

واما تصفية الباطن فهى عبارة عن حذف الموانع الداخلة والخارجة عن القلب ، وغايتها ان تقبل النفس معاًالسوانح الالهية على طريق الافاضة والالهام ولن يعلم ان تلك الأفاضة والخواطر من الله أو من غيره الا بالنظر .

وعن الثالث : انا سنبين انشاء الله تعالى فىمسألة الافعال ان القولبتكليف ما لايطاق محال .

الركن الثالث

(فى الطرق الموصلة الى التصور)

وهى الاقوال الشارحة ، وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الحقائق منها بسيطة وهى مالايلتئم عند العقل من عدة امور ، ومنها مركبة

وهى ما كان كذلك .

ثم لما كان المعرف للشيء هو الذى يلزم من تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن غيره لم يجز أن يعرف الشيء بنفسه ، لعدم افادته تميز نفسه ، ولان المعرف يجب كونه معلوماً قبل المعرف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به ، فلزم تقدمه على نفسه ، ولا بما هو أعم منه لان تصور العام لا يستلـزم تصور الخاص ، ولا بما هو أخص لكونه أخفى ، بل وجب ان يكون التعريف بما يساويه فى العموم والخصوص . فذلك المساوى اما أن يكون مجموع اجزاء الشيء ويسمى حداً تاماً كالحيـوان الناطق للانسـان ، او بعض اجزائه ويسمى حداً ناقصاً كالجسم الناطق له ، أو بعض أجزائه المشتركة مع أمر خارج عنـه مساوله ويسمى رسماً تاماً كالحيوان الضاحك له . وكذلك مجموع أمور خارجة عن ماهيته مساو لها اذا ميزها عن كل ما عداهـا ، او مجموع أمور يميزها عن بعض ما عداها ويسمى رسماً ناقصاً كالحيوان البادي البشرة له .

البحث الثانى :

ظهر مما قررنا ان البسائط لا تعرف بحد ، اذ لا اجزاء لها ، بل تعرف بالامور الخارجة عنها الخاصة بها البينة لها ان كانت .

ثم ان كانت اجزاء لغيرها أخذت فى حده والا فلا يعرف بها ايضاً تعريفاً حديـاً .

واما المركبات فتعرف بحدودها ، اذ لها اجزاء لغيرها أخذت فى حده او عرضية له جاز أن تؤخذ فى رسومها .

البحث الثالث :

الترتيب فى الاقوال الشارحة أن يقدم الاعم ثم يقيد بالاخص ، لان الاعم أعرف فى الذهن واكثر وقوعاً فيه من الاخص ، وتقديم الأعرف هو الترتيب الطبيعى ، فكان اولى كما قرر ذلك فى موضع أليق به .

البحث الرابع :

الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه فى المعرفة والخفاء وعن تعريفه بالاخفى منه ربما لايعرف الا به فى مرتبة أو مراتب .

الركن الرابع

(فى الطرق الموصلة الى التصديق)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى الخبر

وانواعه ثلاثة :

لان الخبر اما ان يكون تركيبه تركيباً اولا من محكوم عليه ومحكوم به ويسمى تصديقاً وقضية حملية ، كقولنا « العالم حادث » .

واماتركيباً ثانياً يقع منمركبات أولى ، وحينئذ لابدبين المركبين من نسبة فهى اما لزوم احدهما للاخر ويسمى ذلك المركب شرطياً متصلا وأدواته

حروف الشرط والجزاء كقولنا « ان كان العالـم حادثاً فليس بقديم » ، ويسمى الجزء الاول من هذا المركب ملزوماً ومقدماً والثانى لازماً وتالياً .

واما أن تكون عناد احدهما للاخر ومنافاته ويسمى ذلك المركب شرطياً منفصلا ، وأدواته اما وما في حكمها ، كقولنا « المعلوم اما موجود واما معدوم».

البحث الثانى : فى تعريف الحجة وأقسامها

الحجة قول مؤلف من اقوال يقصد بها تحصيل مطلوب مجهول، واقسامها ثلاثة :

(الاول) ما يسمى قياساً ، وحده انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لـزم عنها بالذات قول آخر ضرورة، وهو اما أن لايكون اللازم عنه ولا مقابله مذكوراً فيه بالفعل ، ويسمى قياساً اقترانياً ، كقولنا «كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث» فانه يلـزم بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأن كل جسم محـدث . فهذا قياس ، وكل واحد من القولين المركب منهما يسمـى مقدمة ، واجزاؤهـا تسمى حدوداً .

ولابـد من مشترك بين المقدمتين يذكر فيهما ، فما اختص بالمقدمة الاولى سمى حداً اصغر كالجسم فى مثالنـا ، وسميت المقدمة صغرى لاشتمالها عليه ، وما اختص بالثانية سمى اكبر كالمحدث فيه ، وسميت الكبرى لاشتمالها عليه، وماكان مشتركاً بينهما سمى اوسط كالمؤلف .

وهذا القياس يقع على وجوه اربعة من التركيب : لان الاوسط اما أن يكون محكوماً به على الاصغر محكوماً عليه بالاكبر ويسمى الشكل الاول ، او بالعكس ويسمى الشكل الرابع ، أو محكوماً به عليهما ويسمى الشكل الثانى ، أو بهما عليه ويسمى الشكل الثالث . وأجلى الاربعة واكثرها استعمالا فى تحصيل المطالب

هو الاول كما فى مثالنا المذكور هذا .

واما أن يكون اللازم عنه أومقابله مذكوراً فيه بالفعل ويسمى قياساً استثنائياً وهو مركب من شرط واستثناء ، فاما من شرط يقتضى اللزوم ويلزم من استثناء عين الملزوم فيه عين اللازم، كقولنا « ان كان العالم حادثاً فله صانع لكن العالم حادث » فيلزم ان له صانعاً ، ومن استثناء نقيض اللازم نقيض الملزوم ، كقولنا « ان كان العالم قديماً فهو غنى عن المؤثر لكنه ليس بغنى عنه » فيلزم انه ليس بقديـم .

واما ان يكون التركيب من شرطي يقتضى العناد الحقيقى ويلزم من استثناء عين كل جزء منه نقيض الاخر ، كقولنا « هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد » أو « لكنه فرد ليس بزوج » ، ومن استثناء نقيض كل جزء منه عين الاخر ، كقولنا فى المثال « لكنه ليس بزوج فهو فرد » أو « لكنه ليس بفرد فهو زوج » .

(القسم الثانى) من اقسام الحجة مـا يسمى استقراء ، وهـو حكم على كلى بما وجـد فى جزئياته ، كقولنـا «كل واحـد واحد من الحيوانات التى رأيناها يحرك فكه الأسفل عند المضـغ » ، فوجـب ان يكون كل حيوان كذلك . وهـو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون حال من لم نشاهد من الحيوان خلاف ماشاهدناه كما نقل فى التمساح .

(القسم الثالث) منها مـا يسمى تمثيلا ويسميه الفقهاء والمتكلمون قياساً ، وهو الحاق جزئي بما يشبهه فى اثبات مثل حكمه له ، ويسمى المشبه به اصلا والمشبه فرعاً ومافيه المشابهة علة وجامعاً، وهو يفيد ظناً يتفاوت بالشدة والضعف بحسب جودة التمثيل ، واقواه ما اشتمل على علة وجودية . وعلى كل حال لا يفيد القطع لجواز اختصاص العلة بالاصل .

ثم ان صح التعليل بها مطلقاً كان ذلك برهاناً لاحاجة به الى اصل وفرع.

البحث الثالث :

القياس ان كانت مقدماته يقينية يسمى برهاناً ، ورسمه انه قياس من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً ، واصول المقدمات اليقينية البديهيات كالعلم بأن النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان .

ثم المحسوسات اما بالحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة ، أو الباطن كالعلم بأن لنا اللذة والمأ ، وما عداها كالمجربات والمتواترات ونحوها ففرع عليها كما علمته .

ثم قد يكون أوسطه مع كونه علة لوجود الاكبر فى الأصغر فى الذهن علة لوجوده له فى نفس الامر ، كقولنا «هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة مستها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة » ، ويسمى هذا برهان لم. وقد لايكون كذلك ويسمى برهان ان، ويخص منه ما كان اوسطه معلولا لوجود الاكبر فى الاصغر فى نفس الامر باسم الدليل كقولنا « هذه الخشبة محترقة وكل محترق مستهـا النار فهذه الخشبة مستها النار » .

البحث الرابع :

الدليل فى عرف المتكلمين هو الذى يلزم من العلم به العلم بالمدلول، والامارة هى التى يلزم من العلم بها ظن المدلول ، وتتركب عن المقدمات الظنية وعنها مع العلمية ، وانما لزمها الظنى مطلقا لان الحكم بثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه موقوف على حكم ظنى ، والموقوف على الحكم الظنى لايمكن الجزم به.

ثم كل منهما اما ان يكون عقلياً محضاً وهو ما يتركب عن مقدمات كلها عقلية وهو ظاهر ، أو سمعياً محضاً كقولنا « شرب الخمر حرام وكل حرام متوعد بالعقاب على فعله » أو مركب منهما كقولنا « البارى سميع بصير وكل سميع بصير حي » .

ومنع الامام فخر الدين وجود الدليل السمعى المحض ، مفسراً له بأنه مالم يستند صدق قائله الى العقل اصلا وحينئذ لايفيد علماً ولا ظناً ، فلايصدق عليه اسم الدليل ولا الامارة .

ومنعه صحيح على تفسيره ، والخلاف لفظي .

البحث الخامس :

قال الامام فخر الدين رحمه الله : الدليل اللفظى لايفيد اليقين ، واحتج بأن افادته له يتوقف على تيقن أمور عشرة: عدم خطأ رواة الالفاظ فى نقل جواهرها واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتأخير والمعارض العقلى الذى لو كان لرجح على النقل . وظاهر أن حصول هذه الامور فى الدليل اللفظى مظنون ، والموقوف على المظنون أولى ان يكون مظنوناً ، فكانت نتيجة ظنية .

والحق انه قد يفيد اليقين، والشرط فى افادته اليقين لا كون الامور المذكورة حاصلة فى ذهن المستفيد ومتيقنة له كما زعم الامام بل كونها حاصلة فى نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول وان لم يسبق الى ذهننا شيء من هذه الشرائط ، كقوله تعالى « لم يلد ولم يولد » فانا نتيقن ان المراد منه نفي كونه والداً أو مولوداً . لكن اذا حصل فى ذهننا هذا التيقن استدللنا به على ان تلك الشرائط كانت حاصلة فى نفس الامر . والله اعلم .

البحث السادس :

المطلوب اما أن يستقل العقل بدركه او لا يستقل ، والاول فاما ان يتوقف العلم بصدق النقل على العلم به كالعلم بوجود الصانع ، ومثل هذا لايمكن معرفته بالنقل والالزم الدور، أولايتوقف كالعلم بوحدانية الصانع ويمكن معرفته بالعقل والنقل معاً .

واما الثانى فكل ما كان امراً ممكناً فى نفسه محتملا فى اذهاننا ولا يتمكن العقل من الحكم فيه، وهو اما عام كالعاديات أوخاص كالاخبار عن القيامة واحوال اهل الجنة والنار.والطريق الى ذلك ليس الا السمع فقط .

القاعدة الثانية

(فى احكام كلية للمعلومات)

وفيها اركان :

الركن الاول

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

المعلوم اما ان يكون موجوداً أو لايكون ، وهو مرادنا بالمعدوم .

ثم تصور الوجود والعدم بديهى ، ويكفى فى بطلان التعريفات التى قيلت فيهما كونها اخفى أو مساوية لهما .

البحث الثانى :

مسمى الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، خلافاً للاشعرى وجماعة

من متأخرى المعتزلة . لنا وجوه :

(الأول) ان مفهوم العدم واحد ، فمفهوم الوجود واحد ، والالبطل الحصر العقلي فى قسمين .

(الثانى) انه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مفهوم واحد مشترك بين القسمين .

(الثالث) لوكان الوجود نفس الماهية لكان قولنا « السواد موجود » بمنزلة قولنا « السواد سواد » او « الموجود موجود » ، والتالى باطـل ، لان الثانى غير مفيد والاول مفيد ، فالمقدم باطل .

فان قيل: على الاول لانسلم ان المفهوم من العدم واحد ، بل عدم كل ماهية نفيها ويقابله وجودهـا وينحصر التقسيم فيهما ، وهذا لا يدل على ثبوت قدر مشترك .

وعلى الثانى ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية ، على معنى ان بقاء الماهية اما أن يكون واجباً او لا يكون .

وعلى الثالث ان الوجود لوكان مغايراً للماهية لكان الوجود قائماً بماليس بموجود، وهو يستلزم الشك فى وجود الاجسام .

قلـت :

الجواب عن الأول : انه غيـر وارد ، لان عدم كل ماهية وان قابل وجودها الخاص الا ان العدم المطلق المقول عليها وعلى غيرها امر مشترك ، فيستدعى وجوداً مشتركاً يقابله ويصح أن يحكم بـه على كل محقق خاص ، وهو المراد بقولنا « الوجود وصف عام » .

وعن الثانى ان مافسرت به مورد التقسيم وهو بقاء الماهية يعود الى استمرار

الوجود ، فكأنكم قلتم استمرار الوجود اما أن يكون واجباً او لايكون .

وعن الثالث ان محل الوجود هو الماهية لاباعتبار كونها موجودة او غير موجودة ، فلم يلزم منه قيام الموجود بالمعدوم .

البحث الثالث :

وجود الممكنات زائد على ماهياتها بوجهين :

(الأول) انا بينا انه قدر مشترك بينها ، وظاهران ما به الاشتراك زائد على خصوصيات الماهيات المشتركة .

(الثانى) انا ندرك التفرقة بين قولنا « السواد سواد » وبين قولنا « السواد موجود » فى ان الاول تصور فقط والثانى تصور معه تصديق ، وذلك يدل على ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية .

البحث الرابع :

قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى من وجه والمعنوى على سبيل التشكيك من وجه :

(اما الأول) فلان الوجود الخارجى لك موجود هو نفس حقيقته الخارجية ومسميات الوجود بهذا الاعتبار مختلفة ، فكان مشتركاً .

(واما الثانى) فلان المعنى العام المقول من الوجود صادق على الواجب بالاول والاولى من الممكن، وكذلك على الممكنات أنفسها ، فان وجود الجوهر أول وأولى من وجود العرض ، وهو المراد بالتشكيك .

البحث الخامس :

في قسمة الموجودات على رأي المتكلمين :

الموجود اما ان يكون قديماً ، وهو مالا اول لوجوده ، او مالا يسبقه عدم، او محدثاً وهو ماله اول أوماسبقه عدم .

والمحدث اما أن يكون متحيزاً او قائماً به أو ليس بأحدهما ، واما المتحيز فاما ان لايقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء الذى لايتجزى، اويقبلها طولا فقط وهو الخط ، أو طولا وعرضاً وهو السطح ، أو طولا وعرضاً وعمقاً وهو الجسم .

وعند الاشعرى : ان الجسم هو المؤلف ، فلا متحيز عنده الا الجوهر والجسم .

وأما القائم بالمتحيز فاما ان لايكون مشروطاً بالحي او يكون ، والاول اما أن يفتقر الى اكثر من جوهر واحد وهو التأليف عندابى هاشم ، وهو مايقتضى صعوبة التفكيك ، اولا يفتقر وهو الاكوان .

والكون عند مثبتي الاحوال عبارة عن معنى يقتضى الحصول فى الحيز ، وعند نفاتها نفس الحصول فيه ، فاما ان يكون حصولا حادثاً أو باقياً : والاول فاما أن يكون أول حصول له فى الحيز ويسمى كوناً فقط ، اوحصولا فى حيز عقيب حصوله فى غيره ويسمى حركة ، او حصولا فى حيز وقتين فصاعداً ويسمى سكوناً ، او حصول جوهرين فى حيزين بحيث لايتخللهما ثالث ويسمى اجتماعاً او بحيث يتخللهما ثالث ويسمى افتراقاً .

ثم المحسوسات باحدى الحواس الخمس : فبحس البصر الالوان والاضواء

وبحس السمع الاصوات والحروف ، وبحس الذوق الطعوم ، وبحس الشم الروائح ، وبحس اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والاعتمادات . وفى بعض هذه خلاف بينهم .

اما المشروط بالحي فقيل عشرة : الحياة وهى الصفة التى لاجلها يصح على الذات أن يعلم ويقدر ، والقدرة وهى صفة للحى باعتبارها يصح منه أن يفعل وأن لايفعل ، ثم الاعتقاد والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة. واكثرها ضرورى التصور ، وما عداها فداخل تحتها أو فرع عليها كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط والغضب والرحمة ، فانها تعود الى الارادة والكراهة وكذلك الفرح والسرور والغم والحزن فانها تعود الى الاعتقاد ، وفى الموضعين خلاف بينهم .

واما الذى لايكون متحيزاً ولا قائماً به فالفناء وارادة الله تعالى والنفس الناطقة عند من أثبت هذه الثلاثة منهم .

(تفريع) العلم والظن نوعان تحت الاعتقاد . واختلف فى حقيقة العلم : فذهب ابو الحسين وفخر الدين الرازى ومن تابعهما الى انـه بديهى التصور ، واتفق الباقون من المتكلمين والحكماء على كونه كسبياً .

واحتج الاولـون على دعواهم بأمرين : احدهما ان ماعدا العلم لاينكشف الابه ، فلو كشف عنه غيره لزم الدور. ولانه جزء من البديهى كعلمى بوجودى.

وجواب الاول: ان المطلوب من حد العلم هو تصور ماهيته ، وما عدا العلم انما ينكشف بوجود العلم فى العقل لابماهية العلم ، فجاز كشف غيره بـه وان لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه .

وعن الثانى لانسلم ان البديهى حقيقة علمى بوجودى ، بل وجود علمى به.

فأما تحقيق حد العلم وما قيل فيه فمما لايحتمله هذا المختصر .

واما الظن فرسم بأنه الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين . وبالله التوفيق .

البحث السادس :

في قسمة الموجودات على رأي الحكماء :

الموجود اما أن يكون واجباً وهو ما يمتنع عدمه لذاته ، أو ممكناً وهو جائز الوجود والعدم .

والممكن اما ان يفتقر في وجوده الى موضوع ـ أي الى محل لا يتقوم بمايحل فيه ـ وهو العرض ، او لايكون وهو الجوهر .

والجوهر اما انيكون حالاً مقوماًلمحله في الوجود وهو الصورة، أومحلا لذلك وهوالمادة ، أومركباًمنهماوهوالجسم الطبيعي، أوليس بأحد هذه الثلاثة وهو اما ان يتعلق بالجسم وهو النفس او لايتعلق وهو العقل .

واما العرض فاما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا يقتضي احدهما ، والاول فاما ان يكون بين اجزائهالمفترضة حد مشتركويسمى الكمالمتصل وهوالمقدار او لأيكون ويسمى الكم المنفصل،والاول اماان يكون اجزاؤه المفترضةبحيث يمكن اجتماعهما في الوجود أو لا يكون ، والأول المتصل القار الذات واما يفترض بعداً واحداً وهو الخطاوذا بعدين وهو السطح او ذا ابعاد ثلاثةويسمى الجسم التعليمي . والثاني هو المتصل الغيرالقارالذات ، وهو الزمان .

واما الكم المنفصلفهوالعدد ، واماالمقتضي للنسبة : فالاين وهوالحصول في المكان ، ومتى وهو الحصول في الزمان ، والملك وهوكون الشيءمحاطاً بغير ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح وان يفعل وهو التأثير حال وجوده كالتقطيع والتسخين ، وان ينفعل وهو التأثر حال وجوده كالتقطع والتسخن .

فهذه المقولات الست تقتضى نسبة وليست مجرد نسب عندهم .

واما مالايقتضى قسمة ولا نسبة فاما ان يكون مجرد نسبة وهو الاضافة فان حقيقتها نسبة الشيء الى غيره نسبة متكررة من الطرفين ، واما ان لايكون وهو الكيف ، وهو كل هيئة قارة للشيء لايقتضى تصورها تصور امر خارج عنها وعن حاملها .

ولا قسمة وهى اما ان تتعلق بوجود النفس او بغيره ، والاول كالاعتقادات والارادات ، فان كانت راسخة سميت ملكات او سريعة الزوال سميت حالات ، والثانى اما ان يتعلق بالكميات فاما بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء او بالمنفصل كالزوجية والفردية ، أو لايتعلق بها وهي : اما أن يكون مجرد استعداد لان يفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى قوة ، أو استعداداً لان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى لاقوة . واما ان لايكون وهي المحسوسات باحدى الحواس الخمس: فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم سمي انفعاليات ، أو سريعة كحمرة الخجل سمي انفعالات .

فأقسام الممكنات الموجودة محصورة عندهم فى هذه العشرة : وهي الجوهر ، والكم ، والكيف ، والاين ، ومتى ، والاضافة ، والوضع، والملك وان يفعل ، وان ينفعل . وتسمى عندهم المقولات العشر .

البحث السابع :

انكر المتكلمون وجود أكثر هذه المقولات :

اما الجوهو والكم فمـا كان من أقسامهما مبنياً على نفى الجوهـر الفرد كالمادة والصورة والجسم المركب عنهمـا والكم المتصل فبطلان القـول به لازم لثبوت الجوهرالفرد كماسنبين ثبوته .

وأما اثبات العقل فمبنى على القول بأن الواحد لايصدر عنه الا الواحـد ، وسيجىءالكلام فيه .

واما الاعراض النسبية فمنعوا من كونها أموراً زائدة على النسبة ، ثم منعوا من كون النسب اموراً موجودة فى الاعيان ، اذ لو كانت كذلك لكان نسبها الى محالها ايضاً كذلك ، فكان الكلام فيها كالكلام فى الاول ، ويلزم التسلسل .

البحث الثامن : فى خواص الواجب لذاته

الواجب لذاته لايكون واجباً بغيره ، والالجاز عدمه بفرض عدم ذلك الغير فلا يكون واجباً لذاته . هذا خلف .

الثانية : الواجب بالذات لايتركب عن غيره ، والا لافتقر الى ذلك الغير ، فكان ممكناً بذاته هذا خلف ، ولا يتركب عنه غيره بحيث يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات والا لكان انفعاله عن الغير مستلزماً لامكانه ايضاً.

الثالثة : الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته ، اذ لوكان زائداً عليها لكان اما غنياً لذاته عن المؤثر فلا يكون صفة لها . هذا خلف . واما مفتقراً اليه فالمؤثر فيه اذن اما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول الغير . هذا خلف .

او تلك الماهية فاما من حيث هى موجودة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها، والكلام فى الثانى كما فى الاول ويلزم التسلسل ، او من حيث هى معدومة وهو باطل بالضرورة .

فان قلت : لم لايجوز ان تكون الماهية من حيث هى هى مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجود أو عدم لها كما يستلزم ماهية الثلاثة الفردية ، وايضاً فهو معارض بماهية الممكن فانها قابلة للوجود لامن حيث هى موجودة والا لتقدمت بوجودها على وجودها، ولا من حيث هى معدومة والالزم اجتماع العدم والوجود.

قلت : من شرط كون المؤثر موجداً أثراً خارجياً كونه موجوداً ، والعلم به بديهى . وحينئذ لايرد النقض باقتضاء الثلاثة الفردية ونحوه ، لان من ذلك اقتضاء امر اعتبارى لامر اعتبارى ولاالمعارضة تقابل الوجود ، فان حاجة الفاعل فى فعله الى كونه موجوداً ضرورية ، ولاكذلك قابل الوجود والا لكان قبوله للوجود تحصيلا للحاصل .

احتج الخصم على كونه زائداً عليها بوجهين :

(احدهما) ان ماهيته غير معلومة للبشر و وجوده معلوم ، فماهيته غير وجوده .

(الثانى) ان الوجود معنى واحد ، فاما ان يلزمه التجرد فوجود الممكنات مجرد غير عارض لها . هذا خلف . أو يلزمه العروض لماهية فيكون كل وجود عارضاً ، اذ لازم الطبيعة الواحدة لايختلف ، فوجود واجب الوجود لذاته عارض لماهيته وهو المطلوب ، او لا يلزمه واحد منهما وحينئذ لايتصف بأحدهما الا لسبب منفصل، فتجرد واجب الوجود محتاج الى غيره هذا خلف .

(والجواب عن الاول) ان وجوده المعلوم هو المشترك المعقول ، وهو مقول

عليه وعلى غيره بالتشكيك. والذى هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجى الخاص به ، وهو غير معلوم .

(وعن الثانى) ان ههنا قسماً رابعاً ، وهو أن يلزمه التجرد باعتبار ويلزمه العروض باعتبار ، وذلك انه وان كان معنى واحداً الا انه لما كان مقولا على الموجودات بالتشكيك مختلف النسبة اليها بالاول والاولى جاز أن تختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته ، وانما يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطياً .

الرابعة : الوجوب كيفية لانتساب امر الى آخر ، وهى امر معقول مشترك بين الواجب بالذات وبالغير بالتشكيك على نحو اشتراك الوجود ، فان الوجوب للواجب بالذات اول وأولى من الواجب بالغير ، واذ ليس الوجوب معنى خارجياً فمعنى كون الشىء واجباً فى الخارج بحيث اذا جرده العقل مع ماينسب اليه واعتبرهما وجد احدهما واجباً للاخر اما لذاته او لغيره .

الخامسة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ، اذ لو فرضنا امكانه من بعض الجهات لكان فى ذاته جهتا وجوب وامكان ، فلزمتها الكثرة والتركيب ، وقد بينا انها غير مركب .

البحث التاسع : فى خواص الممكن لذاته

(الاولى) الممكن لذاته يستوى نسبة الوجود والعدم اليه ، خلافاً لكثير من المتكلمين ، فانهم قالوا بأولية العدم للجائز واستغنائه حال عدمه عن الفاعل.

لنا : لو كان احدهما اولى وأرجح لكانت تلك الاولوية اما أن لا تكفى فى رجحان الاولى او تكفى، فان لم تكف فلارجحان بالنسبة الى ذات الممكن وان كفت فان منعت النقيض فأحد الطرفين ممتنع والاخر واجب ، فلم يكن

الممكن ممكناً . هذا خلف . وان لم تمنع فلنفرض وقوعه ، فان وقع لاالسبب مع كونه مرجوحاً فأولى ان يقع المساوى لاالسبب وهوباطل بالضرورة ، أولا لسبب فلا تكون الاولوية كافية في رجحان احد الطرفين، بل لابد معها منعدم سبب الطرف المرجوح ، وقد فرضت كافية . هذا خلف .

(الثانية) الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة اليه امتنع بالضرورة ان يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح من خارج ذاته .

(الثالثة) علة حاجة الممكن الى المؤثر هى امكانه ، وعند ابى هاشم هى الحدوث ، وعند ابى الحسين البصرى هى المركب منهما ، وعند الاشعري الامكان بشرط الحدوث .

لنا وجهان :

احدهما ـ انا متىتصورنا تساوىطرفى الممكن قضى العقل من تلكالجهة بحاجة الممكن فى رجحان احد طرفيه على الأخر الى المرجح من غير التفات الى امرآخر، وذلك يدل علىان الامكان بواسطة التساوىكاف فىاقتضاءالحاجة الى المؤثر .

الثانى ـ ان الحدوث كيفية فى الوجود متأخرة عنه ، والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة الى الايجاد المتأخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها ، فلوكان الحدوث نفس العلة أو جزءها او شرطها لزم تأخرالشىء عن نفسه بمراتب وانه محال .

(الرابعة) الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر ، للزوم علة الحاجة له مطلقا .

فان قلت : هذا باطل ، ان المؤثر اما انيكون له فيه حال البقاء اثر أوليس

فان كان فاما في وجوده الحادث وهو تحصيل الحاصل او في امر جديد فالتأثير في الامر الجديد لافي الباقي، واما ان لم يكن له فيه اثر البتة لم يكن محتاجاً اليه.

قلت : تأثيره في امر جديد هو البقاء ، وهو امر غير الاحداث .

(الخامسة) الممكن مسبوق بوجوب ، على معنى انه متى تمت شرائط التأثير فيه فلابد وأن يوجد عن فاعله ، وملحوق بوجوب على معنى انه حال وجوده يمتنع عدمه ، والا لصح اجتماع الوجود والعدم .

البحث العاشر : في المعدوم

المعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود واتفق الناس على كونه نفياً محضاً ، او ممكن الوجود واتفق المحصلون من المتكلمين وغيرهم على انه نفي محض ايضاً ، خلافاً لابي هاشم واتباعه من المعتزلة ، فانهم زعموا أنه ثابت حال عدمه وفرقوا بين المعدوم والمنفي ، وخصصوا المنفي بالممتنع وجعلوا في مقابله الثابت ، وخصصوا المعدوم بالممكن وجعلوه قسماً من الثابت وقسيماً للموجود.

لنا: ان الثابت اما في الذهن أوفي الخارج او أعم منهما ، والاول والثالث لاتحقق لهما الا في الذهن وليس مراداً لهم ، والثاني بالضرورة هو الموجود.

احتجوا : بأن المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، فكل معدوم ثابت .

بيان الصغرى من وجوه :

(الاول) انا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها من مغربها مع عدم هذين الطلوعين .

(الثاني) انا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء والمقدور متميز عن غيره في حال عدمه .

(الثالث) انا نحب حصول اللذات ونكره حصول الالام ، فالتميز حاصل فيها مع عدمها .

بيان الكبرى : انا لانعنى ثبوت الذوات الا كونها متحققة فى انفسها ، ومن المعلوم أن تميز الذوات عن اغيارها فرع على تحققها فى أنفسها، فكانت المعدومات ثابتة فى عدمها .

والجواب : لانسلم ان التميز المذكور فى المعدومات حاصل فى غير العقل والتميز العقلى بينها لايقتضى ثبوتها فى غير العقل .

ثم ما ذكروه معارض بالتميز بين الممتنعات والمركبات الخيالية كجبل من يا قوت وبحر من زئبق ، مع ان ذلك التميز لا يقتضى ثبوتها فى العدم عندهم .

القاعدة الثالثة

(فى حدوث العالم)

وفيها ركنان :

الركن الاول

(فى اصلين يبنى عليهما هذا المطلوب)

الاصل الاول

(فى اثبات الجوهر الفرد)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

اعلم ان هذا أصل كبير فى ابطال مذهب الخصم مفسد لكثير من قواعده ، فان اثبات المادة والصورة والكم المتصل لايمكن مع القول به ، وكذلك اشكال الافلاك وحركاتها المستديرة، وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه ،

وعلى صحة الشكل المستدير وصحة الزاوية يبنى اكثر العلوم الرياضية، فلايتم اذن شيء منها مع القول به .

وبيان المذاهب فى هـذه المسألة ان نقول : لاشك ان الجسم المحسوس قابـل للانقسام ، فتلك الانقسامات الممكنة اما أن تكون حاصلة فيه بالفعـل أو بالقوة ، وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية.

فالاول أن تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية الى اجزاء لاتقبل القسمة بوجه ما ، وهو قول جمهور المتكلمين .

والثانى أن تكون فيه بالفعل غير متناهية، وهو قول النظام .

والثالث أن يكون فى نفسه واحداً لكنه قابـل لا نقسامات غير متناهيـة ، بمعنى ان الجسم لاينتهى فى قبول القسمة الى حد الا ويقبل القسمة ، وهو قول جمهور الفلاسفة .

والرابع أن يكون واحداً فى نفسه قابلا لانقسامات بالقوة متناهية .

البحث الثانى :

الجسم مركب من اجزاء بالفعل لاتتجزى خلافاً للفلاسفة .

لنا وجوه :

(الاول) انالحركة والزمان كل منهما مركب من اجزاء لاتتجزى، فالجسم كذلك. بيانالاول: ان الان الحاضر من الزمان يستحيل أن يكون عين الماضى او المستقبل ، والا لم يكن الحاضر حاضراً هذا خلف . وحينئذ فاما أن يقبـل القسمة وهو باطل ، لانه ان قبلها مع ان طبيعته على التقضى والسيلان لـزم أن يكون احد جزئيه سابقاً على الاخر، فالسابق ماض واللاحق مستقبل ، فلاحاضر

اذن هذا خلف. اولا يقبلها ، وحينئذ يكون عدمه دفعة وحدوث الان الذى يعقبه دفعة ، فيلزم كون الزمان من آنات متتالية كل منها لاتقبل القسمة ، وهو مرادنـا بالجوهر الفرد .

ثم نقول: القدر من الحركة الواقع فى ذلك الان المطابق له لايقبل القسمة ايضاً ، والا لانقسم بحسبه الان الذى لاينقسم . هذا خلف .

وأما بيان ان الجسم كذلك فلان المقدار الذى يتحرك عليه المتحرك مـن المسافة بالجزء الذى لايتجزى من الحركة فى الان الذى لايتجزى ان انقسم كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله ، فلزم انقسام مالا ينقسم من الحركة هذا خلف . وان لم ينقسم فهو الجوهر الفرد .

(الثانى) انا اذا فرضنا كرة حقيقية على سطح حقيقى فموضع الملاقاة ان كان منقسماً فهو باطل، لان ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على السطح المستقيم مستقيم ، فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف. وان لم يكن منقسماً فاذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثانى من الملاقاة يكون ايضاً غير منقسم لما مـر ، وكذا الثالث والرابع الـى أن يتم دائرة تلك الكرة ، فتكون تلك الدائرة مركبة من اجزاء لاتقبل القسمة .

(الثالث) النقطة عند الخصم شىء ذو وضع لا ينقسم ، وهى نهايـة الخط الموجود بالفعل ، فكانت موجودة بالفعل ، فمحلها ان كان منقسماً لزم انقسامهـا بانقسامه هذا خلف ، وان كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد .

احتج الخصم بوجوه :

(الاول) اذا وضعنا جزءاً بين جزئين فالمتوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لايحجب ، فان كان الاول فقد لقى كل واحد منهما بغير مالقى الاخر

فكان منقسماً ، وان كان الثانى لم يكن ازدياد التأليف مفيداً لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان .

(الثانى) اذا ركبنا خطاً من ثلاثة اجزاءووضعنا على طرفيه جزئين، فاما أن يصح الحركة على كل واحد من ذينك الجزئين الى الاجزاء اولا يصح، والثانى ظاهر البطلان فتعين الاول . فلنفرض حركتهما معاً ، وحينئذ يلزم التقاؤهما على الجزء الاوسط ، فيماس كل منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الاخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخط ، فيلزم قبول القسمة فى الكل .

(الثالث) اذ ركبنا خطاً من اربعة اجزاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءاً وتحت الطرف الاخر جزءاً ثم فرضنا حركتهما معاً فلابد وأن يلتقيا على متصل الثانى والثالث ، وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط .

والجواب عن الاول : ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلقى كلا منهما بنهايته من ذلك الجانب ، ونهايتاه عرضان قائمان ، ولا يلزم من تعدد الاعراض تعددمحالها . سلمناه لكن ماذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم فى الاجسام المنقسمة ، فان العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجواهر له نسباً واضافات لاتوجب تكثرها وتعددها تكثراً فى ذاته ولا قسمة . وهذا كما لايتوهم من محاذاة النقطة المفروضة فى محيط دائرة لنقطة مركزها ، فان تكثر تلك النسب لايوجب تكثر تلك النقطة .

وعن الثانى : انما نمنع صحة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال ، فان حركة الجزء الذى لا يتجزى دفعية آنية ، فلو تحركا معاً لزم اجتماعهما

فى حيز واحد ـ اعني الوسط الذى لا يتسع الا لاحدهما ـ لكن هـذا اللازم محالفالملزوم مثله . وانما تصح حركتهما معاً ان لو جاز الانقسام عليه وهواول المسألة .

وعن الثالث : انه اذا ثبت ان حركة كل من الجزئين عن الثانى من اجزاء الخط الى الثالث حركـة دفعية لم تكن تحاذيهما على متصـل الثانى والثالث موجباً فيهما ولا فى غيرهما قسمة ، بل كانت محاذاتهما امرأ اعتبارياً ، والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهمي كما سبق، وفى هذه المسألةادلة كثيرة من الطرفين وفيما ذكرناه كفاية ههنا .

البحث الثالث :

الجسم مركب من اجزاء بالفعل متناهية ، خلافاً للنظام .

لنا وجهان :

(الاول) لو كان فى الجسم اقسام بالفعل غير متناهية لماكان مقداره متناهياً، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

اماالملازمة : فلانزيادة المقادير ونقصانهاتابعان لزيادة الاقسام الموجودة فى الاجسام ، فاذا كانت الاقسام فى جسم بالفعل غير واقفة عند حد فبالضرورة المقدار كذلك . واما بطلان اللازم فظاهر .

(الثانى) لـو كانت الاجزاء فى الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره الا فى زمان غير متناه ، لانه يستحيل قطعه الا بعد قطع نصفه وقطع نصفه الا بعد قطع ربعه وهلم جـرا ، فاذا كان فيه اجزاء بالفعل غير متناهية استحـال ان يقطع اجزاؤها الافى مدة غيرمتناهية، لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله.

ولهذه الحجة ارتكب النظام القول بالطفرة، اى ان النملة مثلا التى تقطع مسافة ما تطفر بعض مقدارها الى بعض .

وهو قول مع شناعته غير نافع له ، فان النملة لو طفرت من الجسم بعضه، والذى قطعت بحركتها منه ان كان متناهياً كانت نسبته الى ماطفرته نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد ، اذ تمكننا ان نقطع من القدر الذى طفرته بمقدار ما قطعته الى ان تفنى الجسم ، فكان الكل متناهياً مع فرضه غير متناه ، وان لم يكن متناهياً عاد الالزام بعينه فيه .

الاصل الثانى

(فى ان الحوادث متناهية ولها بداية خلافاً للفلاسفة)

لنا وجوه :

(الاول) ان مجموع الحوادث فى طرف الماضى الى زماننا صدق دخوله فى الوجود ، فنقول : وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحد واحد من الحوادث ، والموقوف على امر حادث يجب أن يكون حادثاً، ينتج ان وجود ذلك المجموع حادث . اما المقدمة الاولى فلان الحوادث اجزاء مجموعها ، وتحقق المجموع بدون جزئه محال . واما الثانية فبينة بنفسها .

(الثانى) ان كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب أن يكون مجموعها كذلك ، لكن الملزوم حق فاللازم مثله . اما الملازمة فلان لازم الجزء لازم الكل ،واما حقيقة الملزوم فظاهرة .

فان قلت : اللازم لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص ، وسلم ان مجموعها يلزمه حدوث اجزائه ، انما النزاع فى لزوم مطلق الحدوث له.

قلت : مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاص، فمستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث ، فكان المجموع مستلزماً لمطلق الحدوث .

(الثالث) لو كان الماضى من الحوادث غير متناه لما وجد اليوم ، لتوقفه على انقضاء ماقبله من الحوادث الغير المتناهية وامتناع انقضاء مالانهاية له، لكن اللازم باطل فالملزوم باطل .

واعلم ان الخصم تارة يقول مالا اول له من الحوادث هو مجموعها وتارة يقول هو نوعها . اما المجموع فقد عرفت حدوثه ، واما النوع فلانه لايقع فى الوجود مالم يقترن به العوارض المشخصة التى كل واحد منها حادث . وما توقف وجوده على وجود الامور الحادثة كان حادثاً ، فالنوع اذن حادث.

وهذا الاصل الثانى اتم فى اثبات المطلوب وان كان الاول نافعاً . فلنشرع بعدهما فى بيان المطلوب .

الركن الثانى

وفيه بحثان :

البحث الاول :فى تقدير البرهان على حدوث العالم

وهو من وجهين :

(الاول) الاجسام لاتخلوعن الحوادث المتناهية، وكل مالايخلوعن الحوادث المتناهية فهو حادث ، فالاجسام حادثة .

اما المقدمة الاولى فيتوقف على امور أربعة : الاول ان ههنا اموراً زائدة

على الجسم ، الثانى ان تلك الأمور محدثة ، الثالث انها متناهية ، الرابع ان الجسم لاينفك عنها .

اماالاول فلان الحصول فيالحيز وانواعه منالحركة والسكونوالاجتماع والافتراق أكوان للمتحيز، ويستحيل أن يكون نفس المتحيز او الحيزلوجهين:

احدهما : انها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز عند حصوله فيه مرة بعد أخرى ، ولا شيء من المتحيز والحيز بمتبدل فى ذاته مع شيء منها فكانت زائدة عليه .

الثانى : انها مشتركة فى كونها حصولات للمتحيز فى الحيز ، وحصوله فى الحيز نسبة بينه وبينالحيز ، والنسبة متغايرة للمنتسبين ، اما الثانى والثالث فلانهامستلزمة للكون فى الزمان ، وكل واحدواحد من اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث ، لما عرفت من وجوب تناهى الحوادث ، ولازم اللازم لازم،فكان الحدوث والتناهى لازمين لهذه الحوادث. واما الرابع فلان المتحيز واجب الحصول فى حيز ما ، فان كان واجب الحصول غير مسبوق بغيره ، فهو أول كون له فيالوجود. وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقاً بحصول فاما فى ذلك الحيز وهو السكون أو فى غيره وهو الحركة بناء على الجوهرالفرد، فاذن المتحيز لا ينفك عن كون حادث ، واما الثانية فغنية عن البيان .

(البرهانالثانى)لوكان شيء من الاجسام لاأول لوجوده لكان من حيث هو كذلك اما متحركاً أوساكناً ، والقسمان باطلان فالقول بأن شيئاً منها لا اول لوجوده باطل.

بيان الحصر : ان الجسم واجب الحصول فى حيز ما ، فذلك الحصول اما أن يكون أول حصوله فى الحيز وذلك ينافى عدم اولية وجوده أو حصولا

ثانياً ، فاما فيذلك الحيز وهو السكون أو فيغيره وهو الحركة ، واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة يستلزمان الزمان ، وقد علمت انه بأجزائه ومجموعها حادث متناه ، وملزوم الحادث حادث متناه ، فالحركة والسكون امران حادثان ، وذلك ينافي عدم أولية الجسم . وتلخيص هذا البرهان علىهذا الوجه غير محتاج الى التطويل الذى ذكره الامام فخرالدين فى سائر كتبه .

(البرهان الثالث) كل العالم بأجزائه موجود ممكن ، وكل موجود ممكن فهو حادث ، فالعالم بأجزائه حادث .

اما المقدمة الاولىفلان مرادنا من العالم كل موجودسوى واجب الوجود لذاته ، وسنبينأن الواجبلذاته ليس الا الواجد ، وحينئذ يتبين انكل ماعداه من الموجودات فهو ممكنلذاته ، اذ العقل يقول كل موجود فاما ان يكون من حيث ماهيته غيرقابل للعدم وهوالواجب لذاته ، او قابلا له وهو الممكن لذاته ولا واسطة .

واما الثانية فلانا بينا انكل ممكن مفتقر فى رجحان احد طرفيه علىالاخر الى مؤثر ، فنقول : افادة المؤثر لوجود الاثر اما أن تحصل حال وجود الاثر أو حال عدمه ، فان حصلت حال الوجود فاما حال البقاء أو حال الحدوث ، والاول باطل لانه تحصيل للحاصل ، فبقى ان يفيده الوجود حال العدم أو حال الحدوث ، وعلى التقديرين فالاثرحادث ، فاذن كل موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب .

البحث الثانى : فى شبه الخصم وحلها

(الشبهة الاولى) وهى العمدة الكبرى لهم ، قالواكل مالابد منه فى مؤثرية

الله فى وجود العالم اما ان يكون حاصلا فى الازل أو لا يكون ، فانكان حاصلا فى الازل لزم ان لا يتخلف العالم عن الله ، اذ لوتخلف لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لامر فلايكون تمام مابه التأثير حاصلا فى الازل وقد فرض كذلك هذا خلف ، وان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال . واما ان لم يكن كل ما لابد منه فى المؤثرية حاصلا فى الازل ثم حصل بعد ذلك فحصوله ان كان لا لامر لرم الترجيح بلا مرجح وهو محال ، او لامر فيكون الكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل او الدور ، وهما محالان .

(الشبهة الثانية) قالوا : مؤثرية الله تعالى فى وجود العالم امر مغاير لهما ، لامكان تعقل كل منهما مع الجهل بكون الله مؤثراً فى العالم ، ولانها نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبين.

ثم ليست عبارة عن امر سلبى ، لان قولنا «كذا مؤثر فى كذا» نقيض قولنا «ليس بمؤثر فيه» الذى هو امر سلبى، ونقيض السلبى ثبوتى ، فكانت المؤثرية امراً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر ، فاما ان يكون محدثاً فيفتقر الى مؤثرية اخرى ، والكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل وهو محال ، أو قديماً مع انه صفة اضافية يستدعى ثبوت المضافين ، فيلزم من قدمها قدم العالم وهو المطلوب .

(الشبهة الثالثة) كل محدث فلابد وأن يكون عدمه قبل وجوده ، ولايجوز أن تكون تلك القبلية نفس العدم، لان العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل بعد ، فاذن هى مفهوم زائد على العدم حاصل بعد أن لم يكن فله قبل . والكلام فيه كالكلام فى الاول ، فهناك قبليات لا أول لها تلحق موصوفاً لذاته ، وذلك هو الزمان ، فاذن الزمان لا اول له ، وهو من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم

فثبت قدم الحركة لذلك العلم ، فيصير اذن تقدير المطالبة بلمية تأخره عن علةتأخره لمتأخرتأخره وحدوثه الحاصل عما اقتضى تأخره وحدوثه وقدعلمت ان المطالبة انما هى بلمية تأخره ، وقد قلنا انه لذلك العلم لا بلمية تأخر تأخره .

وعن الثالث : ان الترك بالنظر الى ذاته والى القدرة امر ممكن ، وانما يجب من جهة الداعى ، وذلك لاينافى الاختيار كما سنبينه انشاء الله .

(والجواب عن الشبهة الثانية) ان المؤثرية امراضا فىثبت فى العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر ، ولا نسلم انها امر ثابت فى الخارج ، وتقسيمها بالمحدث والقديم من عوارض وجودها فى الخارج ، ودليلكم ان دل فانما يدل على كون مفهومها مفهوماً ثبوتياً ، وهواعم من الثبوتى فى الخارج لا على كونهاثابتة فى الخارج .

فان قلت : المعقول من المؤثرية ان لم يكن يطابق الخارج كان جهلا،وان طابق صدق التقسيم بالمحدث والقديم . وايضاً فان المؤثرية صفة للمؤثرحاصلة قبل الاذهان ، وصفة الشىء يستحيل قيامها بغيره .

فجواب الاول: ان عدم مطابقته للخارجلايقتضى كونه جهلا ، وانمايقتضى ذلك لو حكم بثبوته فى الخارج ، مع انه ليس كذلك بل اذا حكمبثبوتهفى العقل فمطابقته بثبوته فى العقل دون الخارج .

وجواب الثانى : ان الحاصل قبل الاذهان هو الشىء الذى بحيث لو عقله عاقل حصل فى عقله اضافة لذلك الشىء الى غيره ، لا الذى يحصل فى العقل، فان ذلك يستحيل ان يوجد قبل وجود العقل .

(وعن الشبهة الثالثة) ان القبلية انما تستلزم وجود الزمان اذا ثبت انها امر

موجود في الخارج . وبيان هذا المنع من وجوه :

(الأول) انها نسبة ، والنسب لاوجود لها في الأعيان كما بيناه .

(الثاني) انها صفة للعدم في قولنا « عدم المحدث قبل وجوده »، وصفة العدم يستحيل أن تكون موجودة في الخارج .

(الثالث) ان الزمان ممكن لذاته ، فيمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده ، فلو كان اعتبار القبلية والبعدية مستلزماً لاعتبار وجوده لما أمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك. بيان الملازمة : ان اعتبار بعدية عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده ، فوجب ان لايصدق اعتبار عدمه . واما بطلان التالي فلانه ممكن لذاته .

(وعن الشبهة الرابعة) متى لايجوز ترك الاحسان اذا تمت شرائط وجوده او اذا لم يتم الاول مسلم والثاني ممنوع ، فلعل شرطاً من شرائطه كان مفقوداً في الأزل ، فتخلف لتخلفه كما ذكرناه في الحكمة التي اشتمل عليها حدوث العالم .

(وعن الشبهة الخامسة) لانسلم ان الامكان صفة وجودية ، والفرق بين عدم الامكان وكون الامكان معنى عدمياً ظاهر. سلمناه لكنه معارض بما انه لو كان ثابتاً لاستلزم وجود الهيولى المستلزم لنفي الجوهر الفرد . لكن الجوهر الفرد ثابت كما بيناه، فالقول بالهيولى باطل ، فالقول بكون الامكان امراً وجودياً باطل وبالله التوفيق .

القاعدة الرابعة

(فى اثبات العلم بالصانع وصفاته)

وفيها اركان :

الركن الاول

فى اثبات العلم بوجوده

انه اما ان يستدل على ذلك بالامكان او بالحدوث ، فههنا طريقان :

الطريق الاول : الاستدلال بالامكان

وتقريره : ان صانع العالم ان كان واجباً لذاته فهو المطلوب ، وان كان ممكناً لذاته افتقر الى مؤثر، فمؤثره اما نفسه وهو باطل لوجوب تقدم المؤثر باعتبار ما على اثره بالضرورة ، وامتناع تقدم الشيء بوجه على نفسه أوغيره ، فاما على سبيل الدور وهو باطل وجوب تقدم كل منهما على اثره ، فيلزم تقدمه على نفسه

أوعلى سبيل التسلسل وهو أيضاً باطل ، لان مجموع تلك الامور الممكنة يمكن لافتقاره الى كل واحد من اجزائه الممكنة ، فيفتقر اذن الى مؤثر ، فمؤثره التام اما نفسه او امر داخل فيه او أمر خارج عنه او ما يتركب عن الاخيرين ، والاول لا مدخل له فى التأثير فيه لوجوب تقدم العلة او جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه . والثانى باطل لان المؤثر التام فى المجموع لابد وأن يكون مؤثراً فى كل واحد من آحاده والا لكان مؤثراً اما فى بعضها فقط فلا يكون مؤثراً تاماً فى المجموع وقد فرض كذلك هذا خلف، او لافى شيء منها فلا يكون له فيه تأثيراصلا . واذا كان كذلك فلو كان المؤثر فى المجموع امراً داخلا فيه لزم أن يكون ذلك المؤثر علة لنفسه ، وهو باطل لما مر .

والثالث والرابع يستلزمان المطلوب ، لان الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثرلايجاد مجموعهاوجزء المؤثرلايكون الا واجب الوجود لذاته ، فهذا هو التقدير التام لهذا الطريق .

واعلم ان هذه الحجة مع تلخيصنا لها لاتتم ، وذلك أنا لا نسلم ان العلة للمركب لابد أن تكون علة اولا لاجزائه ، اما العلة الناقصة فظاهر انها لاتستلزم المركب فضلا أن تكون علة لاجزائه ، واما العلة التامة له فلا نسلم انها علة تامة لاجزائه .

قوله « لانها ان لم تكن مؤثرة فى جميع اجزائه بل فى بعضها لا يكون مؤثراً تاماً فى المجموع » قلنا : لانسلم ، فان ذلك مبنى على كون المؤثر التام فى المجموع مؤثراً تاماً فى كل واحد من أجزائه ، وهو اول المسألة .

سلمناه،لكن قوله « اذالم يكن مؤثراً فى شيء من اجزاءالمجموع لايكون

له فيه تأثير اصلا » . قلنا لانسلم ، وانما يلزم ذلك ان لو كان المجموع عبارة عن كل واحد من آحاده ، وهو ظاهر الفساد ، بل نقول من رأس لايجوز أن تكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشيء من اجزائه ، وذلك ان العلة التامة للشيء هي جملة الامور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشيء ، ومن جملة ما يتوقف عليه الشيء كل واحد واحد من اجزائه ، فكان تحقق علته التامة موقوفاً على تحقق كل واحد واحد من اجزائه ، ولا شيء من علل اجزائه بمتوقف على كل واحد من اجزائه والا لتوقف على معلولها الذى هو احد اجزائه لكنه متوقف عليها، فيلزم الدور .

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدمة ، وهي أن علة المركب لابد وان تكون علة اولالاجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء، والبرهان المذكور على فسادها مما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر .

والمعتمد في هذه المسألة ما رتبه ايضاً من البرهان فقال : لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود لذاته تنتهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بآحادها ومجموعها ممكناً ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة ، واما بطلان التالي فلانه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة ، وكل علة تامة يجب ان يعتبر في تحققها جميع الامور المعتبرة في تحقق ماهية معلولها على ما سبق مجموع الممكنات الموجودة اجزاء من علته التامة او شرائط في وجودها . لكن تلك العلة ممكنة لتركبها وموجودة ، فلها علة تامة موجودة شأنها كذلك ، لكن ذلك محال لان تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات ، فكانت معتبرة في تحقق معلولها ـ اعنى العلة التامة لمجموع الممكنات .

وقد بينا ان كل واحد من اجزاء المعلول معتبر فى تحقق علته التامة ، فيلزم أن يكون تلك العلة التامة معتبرة فى تحقق نفسها لكونها جزءاً من معلولها ، فيكون اما جزءاً لنفسها وانه محال .

واعترض الامام نجم الدين القزوينى ادام الله سعادته على هذا البرهان ، فقال :

أما من طريق الجدل فنقول: لوصح ما ذكرتم لزم أن يكون الواجب لذاته موجوداً ، والا لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكناً لافتقاره الى اجزائه ، فله علة تامة موجودة مركبة الى آخر ما ذكرتم .

وأما من طريق الحل فنقول : لانسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة ، وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذى انما صارت العلة علة تامة للمعلول لكونها علة لذلك فقط ، وأما اذا كان ذلك الجزء الذى شأنه ذلك فلا، واذا جاز ذلك فيجوز أن تكون العلة التامة لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التى هى الجزء الصوري . فتلك الهيئة تكون متأخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تأخر المعلول عن علته التامة ، واستحال أن تكون جزءاً منها والا لتقدمت علتها وتأخرت عنها معاً ، وانه محال بالضرورة .

اجاب ملخص البرهان عن المعارضة : بأنا لانسلم الملازمة ، فان حاصل ما ذكرتموه من المتصلة أنه لو كان واجب الوجود موجوداً لكان المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكناً . ومعلوم انه ليس ذلك الامكان ولا المجموع الملزوم له بلازم لوجود واجب الوجود ، والالزم من وجود الجزء وجود الكل ، او كون واجب الوجود ممكناً ، وكلاهما محال ، وذلك بخلاف ما ذكرناه من

المتصلة فى البرهان ، فان حاصلهايعودالىاستلزام عدم واجب الوجود ، لكون الموجودات بأسرها ممكنة وهو ضرورى وظهر الفرق .

وعن المدعى حلا أن نقول: قوله « لانسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة » قلنا : قد دللنا عليه .

قوله « وانما يلزم ذلك » الى آخره . قلنا : هذا مبنى على أن العلة التامة لوجودالمركب يجوزأن يكوننفسها علة تامة لوجودجزء مناجزائه ، وقدبرهنا على أنه لايجوز ذلك ، فليس انماتصيرالعلة علة تامة له اذا كانت علة تامةلبعض اجزائه ، بللايجوزأن تكون علة تامة لبعضاجزائه منحيث هيعلةتامة لوجوده كمابينا . وبالله التوفيق .

واعلمانهذا الامام لماوقف على هذينالجوابين اعترف بصحتهما وسقوط الاعتراض على البرهان المذكور .

الطريق الثانى : الاستدلال بحدوث الذوات

وتقريره : ان العالم محدث ، وكل محدث فله محدث .

اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانهـا ، واما الثانية فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر .

بيان الاولى : ان المحدث هو الذى وجد بعد العدم ، فكانت ماهيته قابلـة للوجود والعدم ، وهو المراد بالممكن . واما الثانية فقد سبق تقريرها ، وأمـا بيان ان ذلك المؤثر المحدث يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فيعود الى الطريق الاول .

وزعمبعض المتكلمين ان المقدمة الثانية من هذا الدليل ـ وهى قولنا كل

محدث مفتقر الى المؤثر ـ بديهية مـن غير نظر الى كون المحدث ممكنـاً . وهو باطل ، لانه بناء منهم على كون الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر ، وقد سبق منا بيان ان الحدوث لا يصلح أن يكون علة الحاجـة ولا جزء منها ولا شرطاً لها ، فاذن انما تكون بديهية باعتبار الامكان للحادث.وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى صفاته السلبية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعين ذاتها المخصوصة ، خلافاً لابى هاشم واتباعه ، فانه زعم ان الذوات كلها متساوية فى الذاتية ومتخالفـة بأحوال هى عليها .

لنا وجهان :

(الاول) ان ماهيته تعالى نفس وجوده ، ولا شىء من ماهيات الممكنـات كذلك ، فماهية الله تعالى غيرمشاركة لشىء من ماهيات الممكنات فى حقيقتها. ومقدمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما .

(الثانى) لوكانت ماهيته مساوية لشىء من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها بما لاجله صار مؤثراً فى وجود العالم ان كان لامر فاما لذاته او للازمها،فيلزم اتصاف سائر الماهيات بصفات الالهية ، لوجوب اشتراك متماثلى الـذات فى جميع مقتضياتها ضرورة ، واما لغيره فيكون واجب الوجود محتاجاً فى تحقق

صفات الالهية الى غير خارجى عنه ، فكان فى صفاتة ممكناً معلولا للغير ، هذا خلف . وان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال .

البحث الثاني : في كونه تعالى ليس بتمحيز

ويدل عليه وجوه :

(الاول) لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة فيلزم كونه محدثاً على ما مر ، وكل محدث ممكن فالوجب ممكن . هذا خلف .

(الثانى) لو كان متحيزاً لكان مفتقراً الى حيز ، واللازم باطل فالملزوم كذلك .

اما الملازمة : فلان المتحيز متعلق الاشارة الحسية بأنه هنا او هناك ، فكان مستلزماً للحاجة الى الجهة والحيز ضرورة . واما بطلان اللازم: فلانه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفاً على وجود الحيز الممكن الحادث ، والموقوف على وجود الممكن ممكن بذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته . هذا خلف .

(الثالث) لو كان جسماً لكان مركباً ، واللازم باطل فالملزوم مثله . اما الملازمة فظاهرة ، وأما بطلان االلازم فلانه لو كان مركباً لكان ممكناً على مامر في خواص الواجب لذاته . هذا خلف .

(الرابع) لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الاجسام فى الحقيقة ، وحينئذ فاختصاص ذاته بصفات الألهية ان كان لذاته أو لشيء من لوازمها وجب أن يكون كل جسم موصوفاً بها وهو محال ، وان كان لامر خارج عن ذاته عارض لها كان مفتقراً فى تحقيق صفاته الى غير خارجى ، فكان ممكناً بالذات على مامر. هذا خلف .

البحث الثالث : فى كونه تعالى ليس بجوهر

الجوهر يقال فى عرف العلماء بالاشتراك اللفظى على معان :

احدها حقيقة الشيء وذاته .

الثانى الموجود الغنى عن المحل .

الثالث الشيء الذى اذا وجد فى الاعيان كان لافى موضوع .

الرابع القابل للصفة .

الخامس مايكون مورداً للصفات المتعاقبة .

والجوهر بالمعنى الأول والثانى صادق على الله تعالى ، اذله حقيقة غنية فى الوجود عن المحل ، وغير صادق عليه بالمعنى الثالث ، اذ وجوده نفس حقيقته لاغيرها ، ولا بالمعنى الرابع والخامس لماسنبين انه ليس له صفة تزيد على ذاته فيقبلها ذاته وتكون معروضة لها .

لكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن من الشارع فى اطلاق هذا اللفظ عليه ، لم يكن اطلاقه فى حقه مطلقاً : أما بالاعتبارين الاولين فمن جهة اللفظ فقط ، وأما بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ والمعنى معاً .

البحث الرابع :

انه تعالى ليس فى مكان ولا جهة ولاحيز ، خلافاً للكرامية ، فانهم اتفقوا على أنه تعالى فى جهة : ثم زعمت الهيصمية أنه فوق العرش فى جهة لانهاية لها وبينه وبين العرش بعد غير متناه ، وزعمت العابدية ان بينهما بعداً متناهياً ، وقال بعض الهيصمية انه على العرش كما ذهب اليه سائر المجسمة .

لنا وجوه :

(الاول) انه لو كان فى مكان لم يخل عن الاكوان الحادثة ، واللازم باطل فالملزوم كذلك .

اما الملازمة : فلان كونه في المكان ان كان أول كون له فهو كون الحدوث اوكوناً ثانياً اما فى ذلك المكان وهو السكون أو فى غيره وهو الحركة. وعلى التقديرات فهى حادثة ولاخلو للكائن عنها لما مر .

واما بطلان اللازم ، فلانه لو لم يخل عن الاكون الحادثة لكان حادثاً على ما مر ايضاً ، وكل حادث ممكن فالواجب ممكن . هذا خلف .

(الثانى) لو كان فى مكان أوجهة او حيزلاستحال قيامه فىالوجود بدونه ، واللازم باطل فالملزوم كذلك .

بيان الملازمة : ان كل ماكان فى الحيز أو المكان فانه لاينفك عن مقـدار وشكل ، وكل ما كان كذلك استحال استغناؤه فى الوجود عن الحيز والمكان، والمقدمتان جليتان .

بيان بطلان اللازم : انه لو كان كذلك لكان قيامه فى الوجود موقوفاً على وجود الغير وكان مفتقراً فى وجوده الى الغير . هذا خلف .

(الثالث) انه ثبت فى علم الهيئة والمجسطى ان السماوات والأرض كرية ، واذاكانت كذلك كانت الجهة التى فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعينها أسفل لمن كان ببلاد المغرب وبالعكس ، فلو كان سبحانه فى جهة فوق لكان كونه فوقاً لقوم مستلزماً لكونه اسفل لقوم آخرين ، وذلك مما يأباه الخصم وينكره .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول فهوأنه تعالى لابد وان يكون فى حيز وجهة، وكل حيز وجهة

له فهي جهة فوق .

أما المقدمة الاولى فلانه تعالى موجود ، وكل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر أو مباينا له بالجهة. والعلم بهذا الحصر ضروري، فالباري تعالى اما سار في غيره كالعرض في الجوهر أو مباين لغيره بالجهة ، والاول ظاهر البطلان فتعين الثاني ، فكان ذاجهة .

واما الثانية فلوجهين: احدهما ان جهة فوق اشرف الجهات والباري تعالى أشرف الموجودات فيختص بها للمناسبة العقلية. الثاني ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم الى جهة فوق عند الدعاء والتضرع ، وذلك يدل على شهادة فطرتهم بأن معبودهم في جهة فوق .

واما المنقول فهو الايات الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[1] وقوله « هو القاهر فوق عباده »[2] وقوله « يخافون ربهم من فوقهم »[3].

(وجواب الشبهة الاولى) منع الحصر في قوله «كل موجود فاما أن يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر او مباينا له بالجهة»، وظاهر أن ههنا قسما ثالثا في العقل، وهو مالا يكون ساريا في غيره ولا مباينا له بالجهة ، فلم لايجوز أن يكون الباري تعالى من هذا القسم . ودعوى الضرورة في الحصر في القسمين مقابل بمثله في عدم الحصر فيهما .

وقوله في المقدمة الثانية « اشرف الجهات جهة فوق » ساقط من وجهين :

---

١) سورة طه : ٥ .

٢) سورة الانعام : ١٨ .

٣) سورة النحل : ٥٠ .

احدهما ان هذه مقدمة خطابية لاتكفى فى اثبات المطالب العلمية . الثانى انا بينا ان فوقية الجهة اضافية، فانها وان كانت فوقاً للبعض فهى تحت بالنسبة الى بعض آخرين ، فلا تكون مستلزمة للشرف المطلق .

واما الاستدلال برفع الايدى فى الدعاء ، فان دل على كون المعبود فى جهة فوق فليدل وضع الجبهة على الارض على كونه فى جهة تحت ، واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة .

واما الجواب عن الظواهر النقلية فهو أن العقل والنقل اذا تعارضا فاما أن نعمل بهما معاً وهو جمع بين النقيضين، او نطرحهما معاً وهو خلو عن النقيضين، او نرجح النقل على العقل وهو باطل ، لان النقل فرع على العقل ، فلو كذبنا العقل لتصحيح النقل لزم تكذيب العقل والنقل معاً ، فتعين ترجيح العقل على النقل ثم تأويل النقل او تفويض علمه الى الله تعالى .

اذا عرفت ذلك فنقول : الدليل العقلى قد دل على امتناع الجسمية والجهة على الله تعالى والظواهر النقلية المذكورة ونحوها مشعرة بثبوتها له ، فيجب تأويلها او تفويضها . ومن اراد الاستقصاء فى تأويلها وضبطها فعليه بكتاب تأسيس التقديس للامام فخر الدين الرازى رحمه الله .

البحث الخامس :

فى انه تعالى لايحل فى شىء ، خلافاً للنصارى وبعض المتصوفة .

لنا : ان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث لايتعين الحال الا بتوسط تعيين محله ، فان أريد بحلوله تعالى فى غيره هذا المعنى فهو باطل ، لان واجب الوجود لو كان تعينه بواسطة غيره لكان معلولا لذلك الغير فكان ممكناً هذا خلف ، وان اريد به معنى آخر فلابد من بيانه

لننظر هل يصح اثباته لله تعالى أم لا .

البحث السادس :

فى انه تعالى لايتحد بغيره ، خلافاً للنصارى وبعض الحكماء السابقين وبعض المتصوفة .

لنا : ان المراد من الاتحاد ان كان هو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل ، لأن المتحدين ان بقيا موجودين فلا اتحاد ، وان عدما معاً فالموجود غيرهما فلا اتحاد ايضاً ، وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد ، اذ المعدوم لايتحد بالموجود . وان كان المراد به معنى آخر فلابد من افادة تصوره لننظر فيه .

البحث السابع :

لايجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ، خلافاً للكرامية .

لنا: لوحل فى ذاته شىء من الحوادث لانفعلت ذاته عن ذلك الشىء، واللازم باطل فالملزوم مثله .

اما الملازمة : فلان حلول الشىء فى الشىء مشروط بقبوله له وامكان قبوله المستلزمين لانفعاله وتأثره عنه .

واما بطلان اللازم: فلان الانفعال مستلزم للغير المستلزم للامكان ، فلو انفعلت ذاته عن شىء لكان ممكناً .

البحث الثامن : فى امتناع الالم واللذة على الله تعالى

اتفق المسلمون على عدم اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى :

اما اولا : فلامتناع معناهما عليه ، اذ كان المرجع عندهم بالالم الى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج الى الفساد، وباللذة الى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدل ، سواء كانت الحالتان غنيتين عن التعريف كما عليه بعض المتكلمين او أنهما عبارتان عن ادراك متعلق الشهوة كما عليه جمهور المعتزلة . واذ البارى تعالى تنزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه وعوارضه .

وأما ثانياً : فلعدم الأذن الشرعى فى اطلاق احد هذين اللفظين عليه .

وأما الفلاسفة فانهم لما فسروا الالم بأنه ادراك المنافي ولم يكن لذاته مناف لم يصدق ادراك المنافى عليه فلم يصدق عليه الالم، ولما فسروا اللذة بأنها ادراك الملائم اطلقوا عليه لفظ اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته .

فلا نزاع معهم اذن فى المعنى، اذ لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء ، لكنا ننازع فى اطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الأذن الشرعى .

البحث التاسع :

حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه، خلافاً لجمهور المعتزلة والاشعرى.

لنا : انها غير معلومة بالبديهة وهو بديهى ولا بالنظر ، لان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه وهو باطل مطلقاً كما علمت ، أو بما يكون داخلا فيه ، أو بما يكون خارجاً عنه ، او بما يتركب عنهما .

والاول والثالث في حق الواجب لذاته محال ، اذ لاجزء له ، والثاني هو التعريف بالاسم أو بالرسم الناقص ، وقد علمت ان التعريف بالاسم أو الصفة أنما يفيد تصور أمرما له ذلـك الاسم او تلك الصفة ، وأما حقيقـة ذلك الشيء مما لايفيد الاسم أو الصفة ، فاذن شيء من اسماء الله تعالى وصفاته التي تعتبرها اذهاننا له لايوجب تصور حقيقته بالكنه .

احتج الخصم : بأن حقيقة الله تعالى عين وجوده ، ووجوده معلوم،فحقيقته معلومة . والمقدمتان قد سبق بيانهما .

جوابه : ان الاوسط في هذه الحجة غير متحد في المقدمتين ، فان وجوده الذي هوعين حقيقته هووجوده الخارجي الخاص ووجوده المعلوم هوالمحمول عليه وعلى غيره بالتشكيك كما سبق بيانه ، وحينئذ لاتتم الحجة .

البحث العاشر :

انه تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر ، خلافاً للاشعرية .

لنا : المعقول والمنقول :

اما المعقول : فمن وجهين :

(احدهما) انالمراد بلفظ الرؤية : اماحقيقتها ـ اعني الادراك بحس البصر ـ وهو غير صادق عليه تعالـى ، لان ذلك الادراك مستلزم لاثبات الجهة له تعالـى بالضرورة ، سواء كان بحصول الشبح في العين المسمى بالانطباع او بخروج خارج منها يتصل بسطح المرئي كمـا يقال من خروج الشعاع أو على وجه آخر ان امكن ، لكن اثبات الجهة له تعالى محال ، فالقول برؤيته على الحقيقة محال وأما مجازها ـ كما يقال مثلا انه الكشف التام للعقل او نحوه مما لايكون بآلـة

حس البصر ـ فذلك غير محل النزاع .

(الثانى) ان الباري تعالى ليس بمقابل المرائى ولا فى حكم المقابل لـه ، وكل مرئى بحس البصر فانه يجب أن يكون مقابلا للرائى او فى حكم المقابل ينتج ان البارى تعالى ليس بمرئى بحس البصر : اما المقدمة الاولى فلان المقابلة او مـا فى حكمها كالوجه فى المرآة ونحوها انما تصح من الجسم ذى الجهة او ما يقوم به ، وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية والجهة ولواحقهما . واما الثانية فضرورية .

واما المنقول فمن وجهين :

احدهما قوله تعالى « لا تدركه الابصار »[1] وجه الاستدلال ان سلب الادراك البصرى من صفـات الجلال والتنزيه لله تعالى ، وكل مـا كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه لله كان ثبوتـه لشخص ما فى وقت ما نقصاً فى حق الله تعالى ، ينتج ان ثبوت الادراك البصرى نقص فى حق الله تعالى .

اما المقدمة الاولى: فلان مقتضى الاية التمدح بسلب الادراك البصرى عنه، لانهافى معرض المدح ، واما الثانية فبينة بنفسها ، وحينئذ تبين ان القضية سالبة كلية دائمة .

الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى »[2] وجـه الاستدلال ان كلمة « لن » تفيد نفى الابد باجماع اهل اللغة ، فلوكان الله تعالى ممكن الرؤية بحاسة البصر لكانت الانبياء عليهـم السلام أولى الناس برؤيته ، لكـن موسى عليه السلام لا يراه فغيره كذلك لعدم الفرق ، فليس تعالى مرئياً بحس البصر .

---

١) سورة الانعام : ١٠٣ .

٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

لا يقال كلمـة « لن » تفيد التأبيد ، بدليل قوله تعالى في حق أهل الكتاب « ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم »[1] مع انقطاع ذلك بقولهم في النار « يا مالك ليقض علينا ربك »[2].

لانانقول : انه مجاز ، بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التأبيد دون عدمه ، والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه خير من الاشتراك ، كماعلم ذلك في اصول الفقه .

اما الخصم فربمـا فسر مراده بالرؤية اولا ثم استدل على ثبوتهـا في حقه ثانياً .

اما الأول فقال فخر الدين الرازي رحمه الله : مرادنا بأنه تعالى هل يصح أن يرى أنه هل يصح ان يحصل لنا حالة من المكاشفة يكون نسبتها الى ذاتـه تعالى نسبة الابصار والرؤية الى هذه المرئيات أم لا . ثم نبه على تلك الحالـة فقال : لاشك انا اذا علمنا شيئاً ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين ، فالحالة الحاصلة المفيدة للتفرقة غير عائدة الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع منها ، فهي عائدة الى حالة اخرى نحن نسميها بالرؤية وندعى تعلقهـا بذات الله تعالى .

واما الثاني فقد احتجوا بالمعقول والمنقول :

اما المعقول هو أن الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية ، ولابد لتلك الصحة من علة مشتركة ، ولامشترك بينهما الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لايصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم يمتنع أن يكون

---

١) سورة البقرة : ٩٥ .

٢) سورة الزخرف : ٧٧ .

علة أو جزءاً من العلة فبقي الوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن تصح رؤيتـه .

واما المنقول فمن وجوه :

(الاول) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام « رب ارنى انظر اليك »[1]

وجه الاستدلال : لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها موسى ، لكنه سألها فلا تمتنع .

بيان الملازمة : انه لو سألها على تقدير كونهـا ممتنعة على الله تعالى لكان بعض حثالة المعتزلة اعلم من موسى عليه السلام بما يجوز على الله وما لايجوز وهو ظاهر البطلان . واما انه سألها فلانه سأل النظر اليه ، وليس المراد من النظر ههنا تقليب الحدقة ، لان ذلك انمـا يكون نحو ذى الجهة ، فلو سأله موسى لكان قد اثبت لله جهة ، تعالى الله عن ذلك . فكان جاهلا به فوجب حمله على الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

(الثانى) قوله تعالى « انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى »[2]

وجه الاستدلال : انه علق الرؤية على امر ممكن ، وكل معلق الوجود على أمر ممكن فهو ممكن ، فالرؤية ممكنة .

بيان الاول انه علقها على استقرار الجبل وهو أمر ممكن ، واما الثانيـة فظاهرة .

(الثالث) قوله تعالى« وجوه يومئذ ناضرة * الى ربها ناظرة »[3] وجه الاستدلال

---

١) سورة الاعراف : ١٤٣ .

٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

٣) سورة القيامة : ٢٢ ــ ٢٣ .

ان النظر اماان يحمل على حقيقته وهو توجيه القوة الباصرة نحوالمرئى ، اوعلى مجازه وهواما الانتظار او الرؤية ، والاول باطل لان ذلك انما يصح فى حق ذى الجهة والله تعالى منزه عنها ، والثانى أيضاً باطل لان النظر هنا مقرون بحرف الى وبالوجوه ، لان الانتظار يكون سبباً للغم والاية مسوقة لبيان النعمة، وذلك مانع من حمله على الانتظار ، فتعين حمله على الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

والجواب اما عن تفسيرهم فنقول : ان سلمنا ان الحالة المفيدة للتفرقة غير عائدة الى الانطباع أو الى خروج الشعاع لكن لم لايجوز ان تكون عبارة عماحصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الاول، وذلك ان العلم مقول بالتشكيك لكن ذلك مشروط بالانطباع او اتصال الشعاع بسطح المرئى الممتنعين فى حق الله تعالى .

وعن معقولهم : لانسلم ان صحة الرؤية تستدعى علة مشتركة ، ولم لايجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين . سلمناه لكن لم قلتم انه لامشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث او الوجود .

ثم انا نتبرع بذكر مشترك آخر وهو الامكان ، وهو وان كان امراً اعتبارياً الا ان صحة الرؤية ايضاً اعتبارية ، وتعليل بعض الاعتبارات ببعضها جائز. سلمناه لكن لم قلتم ان الحدوث لايصلح للعلية .

قوله « لان العدم لا يكون جزء العلة » قلنا ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم بل كون الوجود مسبوقاً به ، وهو امر اعتبارى ، فلا يمتنع ان يكون جزءاً من علة صحة الرؤية. سلمناه ، لكن لم قلتم انه اذا كان الوجود فى الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية وجب فى البارى كذلك . وبيانه : ان وجود البارى

نفس حقيقته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها كما علمت فتخالفا ، والمختلفان لايجب اشتراكهما فى الاحكام .

وعن منقولهم :

(اما عن الاول) فلا نسلم ان موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه ، ولم لايجوز ان يكون سؤالها عن لسان قومه حيث قالوا « ارنا الله جهرة »[١] « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »[٢].

ومما يؤيد هذا الاحتمال ما روي انهم لما سألوا الرؤية اخبرهم بأن الله لايرى ، فلم يقبلوا فأجابهم وسأل ليقيم عذره عندهم .

فان قلت : أضافة السؤال الى نفسه ومطابقة الجواب بمنعه مما يشهد أن السؤال كان لنفسه .

قلت : يحتمل تلك الاضافة وجهين: احدهما ماروى انه عليه السلام لما اجابهم الى سؤالهم قالوا لاتسأله لنا بل لنفسك ليكون أقرب الى الاجابة ، فاذا رأيته رأيناه نحن. الثانى لعل اضافته الى نفسه لغرض انه اذا منع هو من الاجابة كان ذلك أحسم لمادة سؤالهم للرؤية .

(وعن الثانى) لانسلم انه علق الرؤية على امر ممكن ، قوله « علقها على استقرار الجبل وهو ممكن » قلنا : متى هو ممكن حال النظر الى ذاته أو حال النظر اليه وتجلى الرب له ، الاول مسلم لكن لانسلم ان الرؤية معلقة عليه بذلك الاعتبار ، والثانى : لاينفعكم اذ الجبل فى تلك الحال متحرك والا لماصار دكاً والاستقرار فى حال الحركة ممتنع لامتناع اجتماع الحركة والسكون ، فكانت

---

١) سورة النساء : ١٥٣ .

٢) سورة البقرة : ٥٥ .

الرؤية معلقة على امر ممتنع ، فكانت ممتنعة .

(وعن الثالث) لم لايجوز ان يحمل النظر هنا على حقيقته ويكون « الى » لاحرف جر بل اسماً لواحد الا لاء وهو النعمة أي ناظرة نعمة ربها .

سلمناه لكن لم لايجوز أن يكون الى واحد الالاء ويكون النظر هنا بمعنى الانتظار، وقرينة الوجوه لايمنع من ذلك. قوله « لان الانتظار يكون سبباً للغم » قلنا : لانسلم ان كل انتظار كذلك ، بل انتظار الخير سبب الفرح والسرور وههنا كذلـك .

سلمناه ، لكن لم لا يجوز ان يحمل النظر على حقيقته ، ويكون في الايـة اضمار تقديره الى ثواب ربها وجزائه ناظرة ، والاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان المجاز خلاف الاصل ايضـاً ، وقد ثبت في اصول الفقه انهما في درجة واحدة وعليكم الترجيح . وبالله التوفيق والعصمة .

الركن الثالث

(في صفاته الثبوتية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : في كونه تعالى قادراً مختاراً

اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادراً ، فذهب الاقدمون مـن مشائخ المعتزلة الى ان ذلك عبارة عن كونه على صفة لاجلها يصح منه الفعل ، وذهـب بعض متأخريهم ومنهم العجالي الى ان ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة ، وقال آخرون انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل

واذا شاء لم يفعل .

والاصح انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل ، وبين هذا المفهوم والذى قبله فرق يدق فليتنبه له ، فربما لا يحتمل شرحه هذا المختصر.

والفرق بينه وبين الموجب كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق امران: احدهما ان القادر عالم بأثره والموجب ليس كذلك ، الثانى انه يصح منه مع وجوده أن لا يفعل باعتبار ذاته ولا كذلك الموجب فانه يمتنع منه ان لا يفعل .

اذا عرفت ذلك فنقول : مذهبنا أنه تعالى قادر . برهانه : انه يصح منه أن لا يفعل اذا لم يشأ ويصح منه ان يفعل اذا شاء ، وكل من كان كذلك كان قادراً مختاراً .

اما المقدمة الاولى : فلانا لما بينا ان العالم محدث فقبل وجود العالم لم يدعه الداعى الى ايجاده فلم يوجده ، ودعاه الداعى الى ايجاده فيما لا يزال فأوجده ، فوقوع الترك منه ازلا لعدم الداعى الى ايجاده . ثم وقوع الفعل عنه لتعلق الداعى به مستلزم لصحتها عنه تعالى .

واما الثانية : فلانا لا نعنى بالمختار الا من صح منه الفعل وعدمه بحسب المشية وعدمها .

فان قيل : لا نسلم ان الفعل والترك ممكنان بالنسبة اليه . وبيانه من وجوه :

(الاول) انه ان استجمع جميع ما لابد منه فى المؤثرية وجب عنه الفعل ، وان لم يستجمع امتنع منه ، والوجوب والامتناع فى الفعل ينافيان صحته .

(الثانى) ان الممكنة من الطرفين اما ان تحصل حال حصول احدهما أو قبل ذلك ، والاول باطل ، لان الحاصل منهما حال حصوله واجب ونقيضه محال ، والثانى أيضاً باطل ، لان شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع

الحصول فى الحال ، والموقوف على المحال محال ، فحصوله يفيدكونه فى الاستقبال ممتنع الحصول فى الحال ممتنع والممتنع لايمكن .

(الثالث) ان التـرك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى ، والعدم الاصلى غير مقدور : أما اولا فلان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفى محض فلا يعقل فيه التأثير . وأما ثانياً فلانه باق مستمر ، والباقى غنى عن المؤثر .

(والجواب عن الاول) ان الفعل وان وجب عن الفاعل عند تمام مؤثريتـه الا ان ذلكالوجوب بالنظرالىالداعي لابالنظر الى القدرة التى يستوى الطرفان بالنسبة اليها فى الصحة، وحينئذ لايكون ذلكالايجاب منافياً للاختيار كماعلمت معناهما .

(وعن الثانى) ان الممكنة من الطرفين حاصلة حال حصول احدهما وقبلـه بالنظر الى القدرة وامكان الطرفين فى ذاتيهما ، سواء كان أحد الطرفين واجب الوقوع عن الداعى فى الحال اوممتنع الوقوع فى الحال لعدم الداعىواجب الوقوع فى الاستقبال ، فـان شيئاً من ذلك لاينافى المكنة الحاصلة فى الحـال بالنظر الى القدرة وامكان الاثر في نفسه .

(وعن الثالث) هب ان مطلق العدم غير مقدور ، فلم قلت ان العدم المقيد ـ أعني عدم الفعل المسمى بالترك ـ غير مقدور ، لا نسلم انه نفى محض بـل هو عبارة عن عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل .

قوله « ثانياً انـه باق كما كان والباقى غني عن المؤثر » قلنا : لانسلـم ان الباقى غنى عن المؤثر ، وقد سبق تقريره .

(تنبيه) واعلم ان الفلاسفة ربما ساعدونا على أن الشرطيتين المذكورتين فى الحد صادقتان على الله تعالى، لكنهم يقولون انه لايلزم من صدق الشرطية

صدق كل من جزئيها ، فلايلزم من صدق قولنا « انه اذا لم يشأ يصح منه ان لا يفعل » صدق انه لم يشأ حتى يلزم صحة ان لايفعل، وحينئذ لايمكن اثبات الممكنة من الطرفين .

الا انا لما بينا أن العالم حادث ثبت وقوع ان لايفعل لعدم الداعي ، فلزمت صحة أن لايفعل كما اشرنا اليه . وحينئذ صدقت الشرطيتان بأجزائهما على الله تعالى ، وتحقق الخلاف معهم . وبالله التوفيق .

البحث الثاني : في كونه تعالى عالماً

اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين وغيرهم على أنه تعالى عالم ، الا قوماً من الفلاسفة ، فان منهم من نفى عنه العلم اصلا .

لنا: ان أفعاله تعالى محكمة متقنة ، وكل من كان كذلك فهو عالم،والمقدمة الاولى حسية والثانية بديهية .

لايقال : ان عنيت بالفعل المحكم مايشتمل على المصلحة من كل وجه فلانسلم ان شيئاً من مخلوقات الله تعالى كذلك، وهو ظاهر ، لكثرة مانشاهده في العالم من الشرور . وان عنيت به ما يشتمل عليها من بعض الوجوه ، فلا نسلم ان ذلك يدل على علم الفاعل . ثم هو منقوض بأفعال النائم والساهي ، فانها قد تشتمل على المصلحة من بعض الوجوه مع عدم شعور فاعله به . سلمناه ، لكن لانسلم ان الاحكام تدل على علم الفاعل .

ومستند المنع وجوه :

(احدها) ان الجاهل قد تتفق منه الاحكام مرة ، وجواز المرة منه مستلزم لجواز المرار، لان حكم الشيء حكم مثله، مع أن تلك الاحكام لاتدل على علمه.

(وثانيها) ان النحل تبنى البيت البيت المسدس المشتمل على الحكم التى لايهتدى اليهاالا المهندسون، وكذابيتالعنكبوت المشتمل علىالترتيبالعجيب والغاية منه ، وكذلك باقى الحيوانات تأتى بالافعال العجيبة التى يعجز عنهـا كثيرمن الاذكياء ، مع انه ليس لشىء منها علم .

سلمناه ، لكنه معارض بما أن العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيـه الله تعالى عنه ، وان كان تعالى بدون تلك الصفة ناقصـاً بذاته مستفيداً للكمال من غيـره .

هذا محال ، لانـا نجيب عن الاول بأنا نعنى بـه الترتيب العجيب كترتيب الاجرام العلوية ونضدها والتأليف اللطيف كأجزاء بدن الانسان موافقة لمنافعه، والعلم باستلزام ذلك العلم الفاعل بديهى .

قوله « هومنقوض بأفعال النائم والساهى » قلنا: لانسلم كونهما غيرشاعرين بما يصدر عنهما . نعم لايكونان شاعرين بشعورهما بذلك .

(وعن الثانى) انه بديهي ، ولا نسلم ان الجاهل بالشىء يصدر عنـه على وجه الاحكام ، بـل يكون عالماً به من جهة ما هو محكم ، وكذلك النحـل والعنكبوت وسائرالحيوان لانسلم انها غيرشاعرة بآثارها ، بل كل منها شاعربما يصدر عنه .

(وعن الثالث) ان العلم بصفة كمال وسنبين فى واجب الوجود أنهـا نفس ذاته ، وحينئذ لايكون مستفيداً للكمال من غيره .

وأما المنكرون لكونه تعالى عالماًفانهم لما فسرواالعلم بأنه حصول صورة مساوية للمعلوم فى ذات العالم قالوا : لوكان تعالى عالماً بغيره للزم أن يحصـل له فى ذاته صورة غيره ، فتلك الصورة ان كانت منه كانت ذاته قابلة فاعلة لها،

فكانت فيذاته جهتا وجوب وامكان، وقد ثبت انه تعالى واجب من جميع جهاته هذا خلف . وان كانت من غيره كان ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال من الغير ، ولو كان عالماً بذاته ، مع أن العلم يقتضي اضافة ما بين العالم والمعلوم لم تعقل تلك الاضافة له الا ان يكون فيه اعتباران متغايران فيكون فيه الكثرة وقد بينا انه منزه عن الكثرة والتركيب . هذا خلف ، فلهذه الشبهة نفوا عنه العلم مطلقا .

(وجوابهم) انا سنبين ان علمه تعالى نفس ذاته لابحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته ، وحينئذ لايلزم كونه قابلا وفاعلا ولاكونه مستكملا بغيره ، وكذلك لايلزمه الكثرة لوجود الاضافة ، اذ الاضافة امر تحدثها عقولنا عند الاعتبار . وبالله التوفيق .

البحث الثالث: في كونه تعالى حياً

اتفق العلماء على انه تعالى حي ، الا انهم اختلفوا في معناه ، فمن جوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته قال الحياة صفة ثبوتية ، وهم جمهورالمعتزلة والاشعرية الاقدمين ، ومن منع من ذلك ـ وهو ابو الحسين البصري ومن تابعه من متأخري المعتزلة ـ جعلذلك اعتباراً سلبياً يلزم ذاته في العقل، وفسره بكونه لايستحيل أن يعلم ويقدر ، وهوسلب ضرورة العدم الصادق علىالواجب والممكن ، ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بهذه الصفة في حقه تعالى .

والحق ما ذهب اليه ابو الحسين ، لما سنبين انه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته .

حجة الأشعري : انه لولا اختصاص ذاته تعالى بصفة لاجلها يصح أن يعلم

ويقدر لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لاحصولها .

الجواب : انا سنبين ان علمه تعالى وقدرته نفس ذاته ، وحينئـذ جاز أن يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لماعداها كافياً فى استلزام اعتبار هذه الصفة ، فلم قلتم أنه ليس كذلك .

البحث الرابع :فى كونه تعالى مريداً وكارهاً

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونـه مريداً وكارهاً ، لكن اختلفوا فى معناهما ، فالاشعرية وجمهورالمعتزلة أثبتوا الارادةوالكراهة زائدتين علىالعلم في الشاهد والغائب ، واثبتهما ابوالحسين ومن تابعه زائدتين عليه فى الشاهد دون الباري تعالى . وهو المختار .

وتحقيق الكلام فى شرح الارادة والكراهة : ان الانسان اذا علم أو ظن‌او توهم مصلحة له فى‌بعض الافعال‌فانه قديجد من‌نفسه شوقاً ينبعث له الى‌تحصيله لما يتخيل أو يعقل فيه من الملائمة له ، وكذلك ان علم أو ظن فيه مفسدة فانه قد يجد من نفسه انصرافاً وانقباضاً عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة ، فذلك العلم أو الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعى وبالمفسدة هو مرادنـا بالصارف ، وذلك الشوق والميل الحاصل عنـه هو المسمى بالارادة ، وذلـك الانصراف والنفرة عنه هو المسمى بالكراهة .

أما فى‌حق البارى تعالـى فلما امتنـع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيـه وصوارفه الا علوماً ، ولما كان الشوق والنفرة من توابـع القوى الحيوانية لـم تصدق‌الارادة والكراهة بالمعنى‌المذكور فى حقه تعالى ، فمعنى كونه اذن‌مريداً هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده ، ومعنى كونـه كارهاً

هو علمه باشتماله على المفسدة الصارفة عن ايجاده . وهذان العلمان أخص من مطلق العلم .

اذا عرفت ذلك فنقول : كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال ، وكل مايصلح لهذا التخصيص فهو المعني بالارادة والكراهة .

اماالصغرى : فلان العلم بالفعل المعين المشتمل على المصلحة أو المفسدة المعينة مخصص ومميز له من بين سائر الافعال ، وهو ظاهر .

وأما الكبرى : فلان الحاجة الى اثبات الارادة والكراهة لتميز بعض الافعال عن بعض ليخصها الفاعل بحال دون حال ، واذا كان العلم المخصوص صالحاً لذلك فلا حاجة الى اثبات ان الارادة امر زائد .

فان قلت : هذا مبنى على تعليل أفعال الله برعاية المصالح، ولانسلم انه تعالى يفعل لغرض .

قلت : سنبين انه تعالى لايفعل الا لغرض .

احتج الخصم بأنه لابد للفعل من مخصص ، وليس هو القدرة لاستواء الطرفين بالنسبة اليها ، ولاالعلم اذ قديعلم مالاتتعلق الارادة والكراهة به كالممتنع ولان العلم تابع للمعلوم والارادة والكراهة متبوعتان للمراد والمكروه. وظاهر ان السمع والبصر وغيرهما لايصلح لذلك التخصيص ، فلابد من امر آخر هو المسمى بالارادة والكراهة .

وجوابه : لم لايجوز أن يكون المخصص هو العلم المخصوص بما فى الفعل من المصلحة أو المفسدة .

قوله « قديعلم مالا يتعلق الارادةوالكراهة به » قلنا : بالعلم المطلق لابالعلم

المخصوص الذى بيناه .

قوله « العلم تابع للمعلوم » قلنا : لا نسلم ذلك مطلقاً ، بل اذا كان العلم مستفاداًمن المعلوم فىذاته أو فىهيئته المقتضية لكونه مطابقاً له ، اما اذالميكن كذلك فلا .

البحث الخامس : فى كونه تعالى سميعاً بصيراً

اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما ، لكن اختلفوا فى معناهما فذهب ابوالحسين البصرى والكعبى الى انهما عبارتان عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وهومذهب فلاسفة الاسلام. وذهب الجمهورمنالاشعرىوالمعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زائدتان على العلم ، والاول هو الحق .

لنا: ان وصفه تعالىبالسميع والبصير اما ان يراد به حقيقتهاللغوية اومجازه والاول باطل لانحقيقةهذين الوصفين مشروطة بآلتى السمع والبصرالممتنعتين عليه تعالى ، فتعين الحمل على المجاز ، فنحن نحملهما على العلم المخصوص اطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، وهو أقوى وجوه المجاز .

فان قلت : ليس حمله على العلم أولى من حمله على مجازآخر .

قلت : هذا المجاز انماصرنا اليه لمكان المناسبة، والاصل عدم مجازآخر ولان سببية السماع والابصار لحصول العلم مع العلم بخروج حقيقتهما عن الارادة استلزمت ظن ارادة العلم مجازاً ، فلا يدفع ذلك الظن باحتمال ارادة مجاز آخر .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجهين :

(احدهما) انه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بهـا لاتصف بضدها ، فلو لم يكن الله تعالـى سميعاً بصيراً لاتصف بضدهما ، وهو نقص محال عليه تعالى .

(الثانى) لو لم يكن تعالى سميعاً بصيراً لكان الواحد منا اكمل منه، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة: ان السميع والبصير اكمل ممن ليس كذلك واما بطلان اللازم فظاهر .

واما المنقول فقوله تعالى « اننى معكما أسمع وارى »[1] وقوله « انه هـو السميع البصير »[2] ونحوه.

(والجواب عن الاول) لانسلم أن حياته تعالـى مصححة للسمع والبصـر ، وبيانه ان حياته تعالى مخالفة لحياتنا في الحقيقة ، والمختلفتان لايجب اشراكهما في الاحكام. سلمناه ، لكن متى يقتضى حياته هذه الصحة ، واذا لم يكن هناك مانع او اذا كان الاول مسلم والثانى ممنوع ، اذ يجوز أن يكون صحة اتصافه بالسمع والبصر مشروطاً بحصول آلتيهما الممتنعين فى حقه تعالى. سلمناه ، لكن لايلزم من صحة الاتصاف بهما وجود الاتصاف .

قوله « لو لم يكن يتصف بهما لاتصف بضدهما » قلنا : لانسلم ، لجواز خلو المحل عن الشيء وضـده كالهواء فانه لكونه جسماً يصح اتصافه بالسواد والبياض مع خلوه عنهما . نعم لايخلو عن الشيء وعدمه ، لكن لم قلتم ان عدم السمع والبصر فى حقه تعالى نقص .

(وعن الثانى) منع الملازمة . قولـه « السميع والبصير اكمـل ممن ليس

---

١) سورة طه : ٤٦ .

٢) سورة الاسراء : ١ .

كذلك » قلنا : هو اكمل ممن يكون من شأنه ان يكونان له ، أما من غيره فممنوع ولا نسلم انهما بالمعنى الذى ثبته الخصم كما لان لله تعالى. ثم هو معارض بما ان حسن الوجه اكمل من قبيحه ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان احدنا اكمل منه ، وهو محال .

فان قلت : هذا من صفات الاجسام ، والله تعالى منزه عنها .

قلت : لم لايجوز أن يكون السميع والبصير كذلك .

وعن ادلة السمع : ان العقل منع من اجرائها على ظواهرها ، فوجب تأويلها بالعلم كما سبق أو تفويض علمها الى الله تعالى كسائر الايات المشعرة بالتجسيم .

البحث السادس : فى كونه تعالى متكلماً

اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى ، لكن اختلفوا فى معناه . فقالت المعتزلة معناه كونه تعالى خالقاً لاصوات مخصوصة دالة على معان مخصوصة فى محال مخصوصة عند ارادته امرأ ليعبر بها عنه ، وظاهر أن كلامه تعالى بهذا التفسير حادث .

وقالت الاشعرية: انه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الحادثة .

والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة الدالة عليه ، وعند بعضهم حقيقة فى المعنى مجازفى العبارة ، وعند بعضهم بالعكس . وقالت الحنابلة انه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة مع ان كلامه قديم .

والحق انه حقيقة فى العبارة دون المعنى المدلول .

لنا : انه المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظ الكلام دونه ، واذا كان كذلك

لم يمكن اطلاق لفظ المتكلم عليه بذلك الاعتبار ، لتنزهه عن اللفظ المستلزم لاثبات الجوارح له ، فوجب اطلاقه عليه باعتبار خلقه للكلام في بعض الاجسام اما حقيقة أو مجازاً اطلاقاً لاسم المسبب على السبب ، ولانا سنبين انه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته ، فلا يكون الكلام معنى قائماً به كما هو مذهب الاشعرية .

اما الاشعرى فانه بين مراده من الكلام النفسانى اولا ثم استدل على اثباته لله تعالى ثانياً ثم بين انه قديم ثالثاً ثم بين كونه واحداً مع انه امر ونهي وخبر واستخبار وغيرها .

أما الاول: فقد ثبت ان الالفاظ موضوعة بأزاء الصور الذهنية ، فاذا نطق أحدنا بخبر فالحكم المدلول عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد ، لجواز أن يكون الاعتقاد بخلافه ، ولا نفس الارادة لان الخبر يتعلق بالواجب والممكن، ولاشيء من الارادة كذلك ، فهناك امر آخر هو مرادنا بكلام النفس ، ودليل تسميته كلاماً قول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقول القائل في نفسي كلام .

واما الثانى : فلقوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً »[1] وقوله « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء »[2] ونحوه . ووجه الاستدلال : ان التكليم والامر والنهى اما أن يكون من باب الحقائق والمعنى او من باب العبارات . والاول هو المطلوب ، وأما الثانى فتلك العبارات لابد وأن

---

١) سورة النساء : ١٦٤ .

٢) سورة النحل : ٩٠ .

تكون دالة على معان ، وليست نفس الاعتقادات والارادات لماسبق ، فهي اذن صفة اخرى لله تعالى .

واما الثالث : فلان ذلك المعنى لـو كان محدثاً لكان اما قائماً بذاته تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال ، واما بغيره من المحال أن يقوم صفة الشيء بغيره اولا في محل فيقوم العرض في الوجود بلا محل . هذا محال ، فثبت انه صفة قديمة .

واما الرابع : فـلان المرجع بالامر الى الاخبار عن لحوق العقاب على الترك ، وبالنهي الى الاخبار عن لحوق العقاب على الفعل ، وكذا في سائر أصناف الكلام .

وأما الحنابلة فاستدلوا على أن كلامه هو الحروف والاصوات بأن كلامـه مسموع ولا مسموع الا الحرف والصوت فكلامه ليس الا الحرف والصوت : اما الصغرى فلقوله تعالى « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله »[1] واما الكبرى فظاهرة .

ثم اثبتوا كونه قديماً بأنه لوكان حادثاً لكان اما قائماً بذاته أو بغيره اولا في محل ، والاقسام الثلاثة باطلة لما مر .

والجواب عن المقالة الاولى للاشعرية : لم لايجوز ان يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم ، فان الصور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه ، وهي من اقسام العلم عندنا ، فلانسلم اطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة . اللهم الا بوضع عرفي اشعري ، وليس كلامنا فيه .

واما البيت فلا نسلم صحة نقله عن الاخطل ، وان سلمناه فلا نسلم قوله حجة ،

---

١) سورة التوبة : ٦ .

ولانه يقتضي ان يسمى الاخرس متكلماً لحصول ذلك المعنى في نفسه .

وعن الثاني : انها من باب العبارات ، وهي دالة على معان هي عندنا من قبيل العلوم كما مر .

وعن الثالث : انا سنبين انه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته في الخارج حتى توصف بالقدم أو الحدوث ، ولان التقسيم مبنى على وجود صفة تغاير العلم ، والخصم لم يثبت ذلك .

وعن الرابع : ان الامر والنهي والخبر مفهومات مختلفة الحقائق بالضرورة فدعوى ايجادها مكابرة . نعم قد يشترك الامر والنهي في استلزام الخبر، وذلك لايوجب اتحادها في الحقيقة .

وجواب الحنابلة ان كونه حرفاً وصوتاً يستلزم حدوثه بالضرورة . ثم على تقدير كونه حرفاً وصوتاً لم لايجوز أن يقوم بغيره وان اشتق له منه صفة، ولاامتناع في ذلك .

البحث السابع : في كونه تعالى مدركاً

هل هو زائد على اعتبار العلم له ام لا ، اختلف العلماء في ذلك : فذهب الجبائيان والمرتضى والاشعري الى كونه زائداً عليه ، واباه ابو الحسين البصري.

والحق انه زائد على العلم في الاعتبار العقلي غير زائد عليه في الخارج : اما الاول فلان الادراك قدر مشترك بين ادراك الحس والعقل كالجنس لهما ، فكان اعم من العلم في الاعتبار العقلي وزائد عليه . وأما الثاني فلانا سنبين انه تعالى لاصفة له تزيد على ذاته في الخارج .

احتج المثبتون : بأنا نعلم مالاندرك كالمعدومات ، وندرك ما لانعلم كادراك

النائم قرص البراغيث مع انه لايعلمه .

واحتج النفاة : بأن كونه مدركاً ان كان هو كونه عالماً فهو المطلوب، وان كان غيره فاما أن يكون عبارة عن الاحساس وهو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالى ، او عن امر آخر وهو غير معقول .

وجواب الأول : لا نسلم ان المعدومات غير مدركة لنا ، فان المفهوم المتعارف من الأدراك هو لحوق العقل أو الحس للمعقول أو المحسوس، وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات ، ولا نسلم انا ندرك مالانعلم ، ولا نسلم ان النائم لايعلم قرص البراغيث . نعم قد لايعلم علمه بذلك ، وليس كلامنافيه .

وعن الثاني : انا بينا ان الأدراك أعم من العقلى والحسي ، فكان معقولا زائداً عليهما .

البحث الثامن : فى انه تعالى قادر على كل مقدور

خلافاً للجبائيين والبلخى والنظام وعباد الضميرى .

لنا وجهان :

(احدهما) ان صح ان يكون تعالى قادراً على كل مقدور وجب أن يكون كونه قادراً كذلك، والملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة : انه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته ، فكل ما يصح له فواجب ان يجب له ، ويكفى فى تحققه ذاته . واما حقيقة الملزوم فلان المصحح لذلك هو الامكان ، وهو قائم فى كل مقدور .

(الثانى) انه تعالى ان كان قادراً على بعض المقدورات وجب ان يكون قادراً على كلها ، لكن الملزوم حق فاللازم حق . بيان الملازمة : أن ما لاجله صح ان

يكون البعض مقدوراً وهو الامكان قائم فى الكل على سواء ، ونسبة قدرته الى الكل على سواء ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لكان ذلك ترجيحاً بلامرجح وهو محال . وأما بيان حقيقة الملزوم فقد سبق .

اماالمشائخ فقد منعوا من كونه تعالىقادراً علىأعيان افعال العباد،وحجتهم أنه لوقدرعلى ذلك لصح مقدوربين قادرين ، واللازم باطل فالملزوم مثله . اما الملازمة فظاهرة . واما بطلان اللازم فلان احدهما اذا أراد الفعل وكرهه الاخر فليس وقوعه بارادة المريد أولى منعدم وقوعه بكراهة انكاره ، فاما ان يقعأولا يقع فيكون ترجيحاً بلا مرجح او يقع ولايقع فيجتمع النقيضان .

وأما البلخى فانه منع من كونه قادراً على مثل فعل العبد ، وحجته أن فعل العبد اما طاعة أو سفه وعبث ، وهى ممتنعة على الله تعالى .

وأما النظام فزعم أنه تعالى لايقدر على فعل القبيح ، وحجته انه لو قدر على ذلك لقدر وقوعه منه ، اذكل ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال ، لكن وقوعه منه يستلزم الجهل والحاجة المحالين عليه ، والمستلزم للمحال محال فوقوعه منه محال ، فهو غير مقدور له .

وأما عباد فزعم ان ما علم الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع ، والواجب والممتنع غير مقدورين .

وجواب الاولين: لانسلم امتناعمقدور بين قادرين.قوله « اذا أراد احدهما الفعل » الى آخره . قلنا : يقع بارادة المريد ، والكراهة انما تعارض الارادة فى القادرالواحد ، اما انها تعارض ارادة قادرآخر فممنوع .

وجواب البلخى : أنكون الفعل طاعة وسفهاً وعبثاً صفات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد ، فلم قلت ان ذلك يمنع منكون ذات الفعل مقدورة .

وجواب النظام انه انما لايلزم من فرض وقوع الممكن محال بالنظر الى ذاته ، ولكن لم قلت انه كذلك مطلقا ، فانا نقول انه ممتنع الوقوع منه نظراً الى عدم الداعى ، وذلك لايمنع من كونه مقدوراً .

وهذا هو الجواب عن حجة عباد ، اذ الفعل وان وجب أو امتنع نظراً الى العلم فلا يمنع ذلك كونه ممكناً مقدوراً لذاته . وبالله التوفيق .

البحث التاسع : فى كونه تعالى عالماً بكل معلوم

خلافاً للفلاسفة وبعض المتكلمين .

لنا : انه تعالى ان صح ان يكون عالماً بكل معلوم وجب كونه كذلك ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . بيان الملازمة ماسبق فى كونه قادراً على كل مقدور بيان حقية الملزوم ان المصحح لذلك هو الحياة ، وقد ثبت انه تعالى حي ، فصح كونه عالماً بكل المعلومات لاستواء نسبة هذه الصحة اليها .

اما الفلاسفة فقد علمت أن منهم من انكر كونه عالماً بذاته ، ومنهم من انكر كونه عالماً بغيره ، وقد سبق تقرير شبههم والجواب عنها .

ومنهم من أنكر كونه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئى المتغير ، وانما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة . وحجتهم : انه لوعلم كون زيد جالساً في هذه الدار فبعد خروجه منها ان بقي علمه الأول كان جهلا وان زال لزم التغير ، ولان واجب الوجود ليس بزمانى ولا بمكانى وليس ادراكه بالالة وكل مدرك بجزئى زمانى من حيث هو متغير يجب أن يكون كذلك ، فواجب الوجود لايدرك الجزئي من حيث هو متغير .

وجواب الاول : انه علمه تعالى نفس ذاته كما سنبين ، والتغير انما يقع في

الاضافات والاعتبارات التي يحدثها عقولنا له بحسب كل معلوم متغير ، فلم قلتم ان ذلك يوجب التغير في ذاته .

وجواب الثاني : بمنع الكبرى .

واما المتكلمون فمنهم من زعم أنه لايعلم الجزئيات الا بعد وقوعها، وانما يعلم قبل ذلك ماهياتها ، وهو المنقول عن هشام بن الحكم . وحجته انه لاشيء من الجزئيـات قبل وجوده بمتميز عن غيره لكون المعدوم نفياً محضاً ، وكل معلوم متميز عن غيره فلا شيء من الجزئيات بمعلوم .

وجواب منع الصغرى ، فانا نميز بين الجزئيات المشخصة قبل وجودها ، كتميز الكاتب لجزئيات كلمات يريد كتبها . نعم لاتكون متميزة في الخارج، لكن اذا كان مراده ذلك التميز لم يتحد الاوسط .

ومنهم من انكر كونه عالماً بما لانهاية له . وحجتهم أن المعلوم متميز عن غيره ، وكل متميز عن غيره متناه ، فالمعلوم متناه ، ولانه لو لم يتناه المعلومات لم يتنـاه المعلوم ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : فلان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالاخر . واما بطلان الثانى فلانه يلزم أن يكون فى ذاته علوم موجودة غير متناهية . هذا محال .

والجواب عن الاول : منع الكبرى ، فان غير المتناهى متميز عن المتناهى مع انه لايلزم تناهيه .

وعن الثانى : نمنـع الملازمـة . قوله « كان العلم بكل معلوم يغاير العلـم بالاخر » قلنـا سنبين أن علمه تعالى ذاته ، فلا تعدد فيه اذن ، وانما يقع التعدد والتغاير فى نسب اذهاننا له الى كل معلوم ، وتلك النسب غير متناهية عند انقطاع الاعتبار ، فلا يلزم اذن تعدد علوم موجودة لذاته .

ومنهم من انكر كونه تعالى عالماً بكل معلوم . وحجتهم : انه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالماًبه وكونه عالماً بكونه عالماً به وهلم جراً ، فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية .

وجوابه ما مر قبله .

البحث العاشر : في انه تعالى واحد

وبرهانه المعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجهين :

(احدهما) تعين واجب الوجود ان كان لانه واجب الوجود ، فأين صدق واجبالوجود صدقذلك التعين. فواجب الوجودليس الا ذلك الواحدالمتعين وان كان لغيره كان معلولا لذلك الغير في وجوده فكان ممكناً . هذا خلف.

(الثانى) لو كان في الوجود واجبا وجود لاشتركا في واجب الوجود ، فذلك المشترك اماأن يكون تمام ماهية كلمنهما أو جزءاً منهما اوخارجاً عنهما.

والاول باطل لانه لابد أنينفصل كل واحد منهما عن الاخر بعرضى،فذلك العرضى ان لزم عن واجب الوجود فقد اختلف اللازم للمعنى الواحد . هذا محال . وان لزم عن غيره فكل منهما مفتقر في وجوده الى غير خارجى ، فكان ممكناً . هذا خلف .

والثانى ايضاً باطل ، لانه لابد وان ينفصل كل منهما بفصل ذاتى ، فكان كل منهمامركباً فكان ممكناً . هذا خلف .

والثالث يستلزم أن يكون واجب الوجود معلولا اما لهما او لغيرهما . وهو باطل .

واما المنقول : فاعلم ان هذه المسألة لا يتوقف اثبات السمع عليها ، فجاز اثباتها بالسمع ، والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيـد ، كقوله تعالى «قل هوالله احد » وقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا »[1] وقوله « الهكم اله واحد لا اله الا هو »[2].

البحث الحادى عشر :

فى انه لاشىء من الصفات المعتبرة له تعالى زائدة على ذاته الا بحسب اعتبار عقولنا عند مقايسته الى الغير . وبرهانه من وجهين :

(احدهما) لو كان شىء منها زائداً على ذاته فى الخارج لكان اما واجباً أو ممكناً ، واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك . أما الملازمة : فلان كل موجود فاما واجب أو ممكن . وأما بطلان اللازم فلانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد علمت فساده ، وان كانت ممكنة الوجود افتقرت الى مؤثر ، فمؤثرها اما تلك الذات وهو باطل ، لانه اما أن يعتبر فى مؤثرية الله تعالى فى وجود الممكنات جميع الصفات التى تنبغى له او لايعتبر ، فان اعتبر لزم تقدم ذاته بجميع صفاته على جميع صفاته وهو محال . وان لم يعتبر كانت تلك الصفات فضلا مستغنا فى تحقق صفاته الى غيره . هذا خلف .

(الثانى) اله العالم ومبدعه اما أن يكون عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة ، او عنها مع تلك الصفات . والاول باطل ، لان الذات الخالية عن هـذه الصفات لاتصلح للالهـية . والثانى ايضاً باطل ، لان واجب

---

١) سورة الانبياء : ٢٢ .

٢) سورة البقرة : ١٦٣ .

الوجود يصير اذن عبارة عن كثرة مجتمعة من امور موجودة ، فكان مركباً فكان ممكناً كما سبق . هذا خلف .

ولما بطل كون هذه الصفات اموراً زائدة على الذات بطل ما يفرع الخصم على ذلك ، كحكم الاشعري بكونها قديمة ، وكحكم ابى هاشم فى الارادة انها حادثة موجودة لافى محل ، وكذلك حكمه بتلك الاحوال ، وارتكابه الشناعة في قوله انها ليست بموجودة ولا ولا مختلفة ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه . وبالله التوفيق .

القاعدة الخامسة

(فى الافعال واقسامها واحكامها)

وفيها اركان :

الركن الاول

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى الفعل واقسامه

امـا حقيقته فغنية عن التعريف ، واما اقسامه فمنه ما لاصفة لـه تزيد على حدوثه كحركة النائم والساهى ، ومنه ماله ذلك .

وهو اما حسن أو قبيح، اما الحسن فاما انلايكون له صفة تزيد على حسنه او تكون ، والاول هو المباح ، ويرسم بأنه مالامدح ولاذم فى احد طرفيـه ،

والثانى اماان يستحق المدح بفعله والذم بتركه مع العلم بحاله والتمكن منه وهو الواجب ، اويستحق المدح بفعله دون الذم بتركه اذا علم فاعله أودل عليه وهو المندوب ، ويقابلهما المحضور والمكروه .

البحث الثانى :

الحسن والقبح قد يرادبهما ملائمة الطبع ومنافرته ، وقد يراد بهما صفة كمال او نقصان ، وهما بهذا المعنى مما يحكم العقل بهما عند الكل ، وقد يراد بهماكون الفعل على وجه يكون متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ، وهما بهذا المعنى شرعيان عند الاشعرية نظريان عند الفلاسفة ، اذ عليهما بناء مصالح هذا العالم ونظام اموره .

اما عند اهل العدل فمنهما ما يستقل العقل بدركه ومنهما ما ليس كذلك، والأول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعة والصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وتكليف ما لايطاق ، ومنه ما يعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، ومالا يستقل العقل بدركه فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذى بعده ، فانه لاطريق للعقل الى العلم بذلك لولا ورود الشرع .

اما الامور الضرورية فقد نبهوا عليها بصورتين :

(احداهما) ان العقلاء متفقون على حسن الامور المذكورة وقبحها، وليس ذلك من جهة الشرع فقط ، فان الكفار كالبراهمة وغيرهم مع انكارهم للشرائع يحكمون بذلك ، ولا لملائمة الطبع ومنافرته ، فان الطباع فى الخلق مختلفة ،

فكثير من الامور تنفر عنها طبع انسان ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم بهذه القضايا . فظهر انها قضايا عقلية كلية وليست نظرية والا لماحصلت لمن لايتأهل للنظر كالعوام ، فهى اذن قضايا تضطر العقول الى الحكم بها .

(الثانية) ان العاقل اذا قيل« انصدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار » واستوى الصدق والكذب بالنسبةاليه بحيث لايتصور وراء كونهما صدقاً وكذباً مرجحاً آخر لاحدهما ، فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق على الكذب . وذلك لاضطرار عقله الى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته .

لا يقال : لو كان العلم بحسن هذه وقبحها ضرورياً لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائرالقضايا البديهية، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة ان مقتضى البديهة لاتفاوت فيه . بيان بطلان اللازم : انا لما عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت حاصلا بينهما بالضرورة الثاني لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا فليس بضروری . والملازمة وبطلان اللازم بينان .

لانا نجيب عن الاول بمنع الملازمة، ولا نسلم ان الاوليات غير قابلة للاشد والاضعف ، فان العلم بأن الواحد نصف الاثنين اجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريين .

وعن الثاني : بمنع الملازمة ايضاً ، والاختلاف انما كان لقبول القضايا الضرورية التفاوت كما بيناه،واما القضايا النظرية فبرهانها انه ان كان مطلق الصدق والكذب يلزمهما الحسن والقبح لكونهما صدقاً وكذباً فالصدق الضار والكذب النافع كذلك ، لكن الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة ان مطلق الصدق والكذب جزآن من الصدق الضار والكذب النافع، وقد لزمهما الحسن والقبح

لذاتيهما فلزم ماتركب عنهما ، اذ لازم الجزء لازم للكل . واما حقية الملزوم فقد سبق بيانها .

وأما مـا يحتاج العقل فى الحكم بحسنه وقبحه الى الشرع فقالـوا : لولا اختصاص كل من الحسن والقبيح بما لاجله حسن وقبيح لكان تخصيص الشارع احدهما بالحسن والآخر بالقبح ترجيحاً بلا مرجح .

احتج الخصم بأمور :

(احدها) ان من صور النزاع تكليف مالايطاق ، فنقول : لو كان قبيحاً لمـا فعله الله تعالى ، لكنه فعله كما فى تكليف الكافر بالايمان مع علمه بأنه لا يؤمـن وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ، فأنتج انه غير قبيح .

(الثانى) لوقبح شيء فاما من الله وهـو باطل بالاتفاق ، أو من العبد وهو ايضاًباطل ، لان مايصدرمنه يكون على سبيل الاضطرار ، لما ثبت أنهيستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعى ، ومع وجود الداعى يجب الفعل ، فلا يقبح من المضطر شيء .

(الثالث) ان الكذب قد يحسن اذا تضمن خلاص نبى من ظالم يريد قتله .

والجواب عن الاول : لانسلم انه فعله ، واما تكليف الكافربالايمان فلانسلم أنه ممالايطاق . وبيانه : انالايمان ممكن فىنفسه والكافرعالم بقدرته عليه ، فكان اذن تكليفاً بما يطاق . فأما علم الله تعالى فلانسلم انه موجب لعدم الايمان،بل يطابق بقبح الفعل منه ، على معنى أنه لوفعله لذم عليه ، والخصم ينكر وجود القبيح العقلى اصلا ويقول فيما هو قبيح عندنا لوفعله الله تعالى لمـا قبح منه ، فالاتفاق منه اذن لفظى . سلمناه لكن لم لايقبح من العبد .

فأما وجوب الفعل عن الداعى فقد بينا أن ذلك لا ينافى الاختيار .

وعن الثالث من وجوه :

(أحدها) ان عندنااذاتعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الاقوى ، وهناك كذلك فان الكذب وان كان قبيحاً الا ان ترك انجاء النبى مع القدرة عليه أقبح ، فجاز القبيح للخلاص مماهو أقبح منه.

(الثانى) لا نسلم حسن الكذب ، وانمـا يحسن هناك التعريض ، وان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب .

(الثالث) ان القبح وان لزم عن الكذب لكن قد يتخلف الاثر عن المؤثر لمـانع .

فان قلت : على تقديرالتعريض لا يقطع بكذب فى العالم ، اذ لا كذب الا ويمكن الاضمار فيـه بحيث يصير صدقاً ، وكذلك على تقدير القـول بتخلف الاثر ، لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه .

قلت : على الاول ان العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب ، ولايندفع ذلك باحتمال الاضمار ، وكذلك لايندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلف للمانع كما فى سائرالاحكام العقلية الضرورية التى لا ينثلم بالاحتمالات السوفسطائية .

البحث الثالث :

اتفق اهل العدل على أن العبد فاعل بالاختيار خلافاً للاشعرية ، وان اختلفوا فى العلم بذلك ، فالجمهور منهم على أنه نظرى وابوالحسين البصرى على أنه ضرورى ، وهو المختار .

ثم الذى ينبه على كونه ضرورياً المعقول والمنقول :

اما المعقول فمن وجوه :

(الاول) ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الاحسان والذم على الاساءة ، وذلك فرع كون المحسن والمسيء فاعلين .

(الثانى) انا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا ودواعينا ومنتفية عندصوارفنا ، ولا معنى للمختار الا من كان كذلك .

(الثالث) ان احدنا يزجر غيره ويعده ويلومه ، وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلا بالضرورة .

(الرابع) ان العلم بذلك حاصل للاطفال والمجانين ، فان احدهم اذا رماه انسان بآجرة يذم الرامى دون الاجرة ، بل للبهائم فان الحمار يفر من الانسان اذا قصد اذاه دون الحائط والنخلة ، وذلك لانه قد تقرر فى فهمه قدرة الانسان على اذاه دون الجماد .

واما المنقول : فالقرآن والسنة مشحونان بنسبة الفعل الى العبد وذمه على المعصية ومدحه على الطاعة ، وذلك أشهر من أن يذكر .

أما ابوالحسن الاشعرى فانه زعم أن قدرة العبد ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى وانه لا تأثير لقدرته فى مقدوره اصلا ، الا ان الله تعالى اجرى عادته بأنه متى اختار الطاعة أو المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة عليها ، والعبد متمكن من الاختيارين ، وسمي تلك المكنة كسباً . وكذلك لاصحابه مذاهب فى ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنها مشترك فى منع اختيار العبد .

حجتهم من وجوه :

(الاول) ان العبد حال الفعل اماأن يمكنه الترك أو ليس ، فان لم يمكنه فلا اختيار ، وان امكنه فاما أن لا يتوقف وجود الفعل على مرجح وهو محال ، أو يتوقف عليه فذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم فلابد أن ينتهى الى

مرجح لا يكون من فعله دفعاً للدور أو التسلسل .

ثم ذلك المرجح اما ان لايجب معه الفعل ، فيكون الطرفان ممكنين،فيفتقر رجحان احدهما على الاخر الى مرجح آخر ، فلا يكون المرجح الاول كافياً، وقد فرض كذلك هـذا خلف . واما أن يجب معه ، وذلك منـاف للتمكن من الطرفين الذى هو معنى الاختيار .

(الثانى) لو كان العبد فاعلا لكان عالماً بتفاصيل أفعاله ، واللازم باطـل فالملزوم مثله . بيان الملازمة: ان تخصيص الشيء بالايجاد والقصد اليه يستدعى تصوره وتميزه عن غيره ، ولا يكفى فى حصول الجزئى قصد كلي ، لان نسبة الكلي الى الجزئيات واحدة ، فلا تخصيص لاحدهما اذن بالايجاد ، فلابد من قصد جزئى ، وهو مشروط بالعلم الجزئى . واما بطلان اللازم : فـان الانسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لاشعور له بها كحركات اجفانه وجزئيات حركاته فى طريقه الطويلة وحركات النائم والساهى .

(الثالث) لو كان العبد فاعلا مختاراً امكن ان يخالف مراده مراد الله تعالى فبتقدير أن يريد الكفر ويريد الله منه الايمان فاما أن لايقع وهو محال ، لانه اخلاء عن النقيضين ، اويقعا معاً وهو جمع بين النقيضين ، أو يقع مراد احدهما دون الاخر وهو باطل ، لان قدرة كل من القادرين مستقلة بالتأثير في مراده ، فليس وقوع احدهما أولى من الاخر ، واذا بطلت هذه الاقسام على ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختاراً .

والجواب عن الاول : انا لانسلم ان الفعل يتوقف على مرجح يجب معـه الفعل ، وهى ارادة تتبع تصور ان فى ذلك الفعل مصلحة هو الداعى ، وذلك الداعى قد يكون ضرورياً فيكون من الله وقد يكون نظرياً فيستند الى علوم ضرورية

دفعاً للدور أو التسلسل ، لكن لانسلم أن استناد ذلك المرجح بالآخرة الى الله. ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار ، فان استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة والى الممكن نفسه وتصور العبد لامكانهما امور لاتنافي الوجوب المذكور عن الارادة.

وعن الثاني : لا نسلم بطلان اللازم ، ولا نسلم ان شيئاً من حركات العبد في نومه اويقظته غير شاعر بها . نعم قد لا يكون شاعراً بشعوره بها ، وليس كلامنا فيه .

وعن الثالث : لم لايجوز أن يقع مراد أحدهما دون الاخر ، فيقع مراد الله تعالى . ولانسلم تساوى القدرتين بل تتفاوتان بالقوة والضعف ، والضعيف ينازع القوى . او يقع من العبد ، لان الله تعالى لما خلقه وهيأه للفعل وخلق القدرة والعلوم التى تنتهى اليها ارادته فيه فوض اليه فعله ليستحق بطاعته الثواب ومعصيته العقاب اللذين لايحسن فى العقل ايصال احدهما اليه باجباره عليه .

فان قلت : فيلزم ان يتخلف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وارادته مع تحققهما .

قلت : فرق بين ارادة الله تعالى لما يفعله وبين ارادته لما يفعله العبد، والارادة الاولى هى التى يجب معها الفعل ، فلم قلت ان الثانية كذلك ، فأما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى ، لان تلك الممكنة وذلك الاختيار ان كان من فعل العبد فهو فاعل أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الافعال المخلوقة فيه .

البحث الرابع :

البارى تعالى لايفعل فعلا الا لامر لايخلو فى فعله عن غرض هو الداعى الى ذلك الفعل ، والالازم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال .

احتج الخصم بوجهين :

(احدهما) ان كل من فعل فعلا لامر كان حصول ذلك الامر أولى به من لا حصوله كان ناقصاً بذاته مستكملا بتلك الاولوية ، وذلك على الله تعالى محال، وان لم يكن أولى به بل كانا على سواء امتنع الترجيح .

(الثانى) ان كل غرض يفرض فان الله تعالى قادر على ايجاده ابتداء ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً .

والجواب عن الاول : ان عنيت بكون ذلك الامر أولى به كونه أليق بحكمة وجوده ، فلم قلت ان ذلك يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره ، وان عنيت به كونه مستفيداً للكمال لو لم يكن حاصلا له لكان ناقصاً بذاته ، فلا نسلم ان الاولوية بهذا الاعتبار صادقة فى حقه تعالى .

سلمناه ، لكنه معارض بما أن الخصم اثبت لله تعالى معانى كالعلم والقدرة وغيرهما ، فحصول تلك المعانى لذاته ان كان أولى به كان ناقصاً بذاته مستكملا بغيره وهو محال ، وان كان مساوياً بلا حصولها فلا ترجيح .

سلمناه ، لكن هذه الحجة تستلزم ان لايقع من الله تعالى فعل اصلا اويقع بلا مرجح ، وكلاهما محال .

وعن الثانى : ان الغرض هو الغاية من الفعل ، وايجاد الغاية من دون ماهى غاية له وهو شرط فيها محال . والله الموفق .

البحث الخامس : البارى تعالى لايفعل القبيح ولايخل بالواجب

وبرهانه : انه تعالى لاداعى له الى فعل القبيح ، وكل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه . بيان الصغرى: ان علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف

له عن فعله ، والعلم بـه ضرورى ، ومع تحقق الصارف يمتنع الداعى لامتناع اجتماع الضدين . بيـان الكبرى : ان الفعل يعتمد الداعي لا متنـاع الترجيح بلامرجح ، واماانه تعالى لايخل بواجب فلان الاخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه .

البحث السادس :

البارى تعالى مريد لجميع الطاعات غير مريد لشىء من المعاصى، خلافاً للاشعرية .

لنا : المعقول والمنقول :

اما المعقول فوجهان :

(احدهما) انه تعالى عالم بكل معلوم ، وكل من كان كذلك كان مريداً للطاعة وكارهاً للمعصية: اما الصغرى فقدسبق، واماالكبرى فلانه عالم بحسن الطاعات وما يشمل عليه من المصالح ، وعلمه بذلك هوالداعى اليها والاراده لها وعالم بقبح المعاصى ومايشتمل عليه من المفاسد ، وعلمه بذلك هوالصارف عنها والكراهة لها، ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الارادة لها، لامتناع الجمع بين الضدين.

(الثانى) لوكان مريداً للمعاصى لكان على صفة نقص، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : انه على ذلك التقدير يكون مذموماً عند العقلاء العالمين بحاله ، وذمهم له مستلزم النقصان والعلم بـه ضرورى . وأمـا بطلان اللازم فبالاتفاق .

واماالمنقول : فمنه مايدل على ارادة الطاعة كقوله تعالى « وما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون »[1] « وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء »[2] الاية . وجه الاستدلال ان اللام هناللغرض الداعى الىالخلق والأمر بالعبادةوهو المعني بارادة الطاعات .

ومنه ما يدل على كراهة المعصيةكقوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق » الى قوله «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً »[3] ونحوه .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

واما المعقول فوجهان :

(احدهما) انه تعالى خالق أفعال العباد بالقدرة والاختيار ، وكل من فعل فعلاكذلك فهو مريدله .

(الثانى) انه كلف ابالهب بالايمان مع علمه بامتناعه منه ، والعالم بامتناع الشيء يستحيل أن يريده ، فامتنع ان يريد الايمان منه .

واما المنقول : فقوله تعالى « ولو شئنا لاتيناكل نفس هداها »[4] وقوله « ولوشاء ربك لامن من فيالارض كلهم جميعاً »[5] وقوله « فمن يرد الله انيهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعلصدره ضيقاً حرجاً »[6] دلت هذه الايات على عدم ارادته للهدى والايمان وعلى ارادته للاضلال .

والجواب عن الاول : بمنع الصغرى ، فانا بينا أن العبد فاعل حقيقة ، فلا

---

١) سورة الذاريات : ٥٦ .

٢) سورة البينة : ٥ .

٣) سورة الاسراء : ٣٨ .

٤) سورة السجدة : ١٣ .

٥) سورة يونس : ٩٩ .

٦) سورة الانعام : ١٢٥ .

تكون افعاله مخلوقة لله تعالى .

وعن الثانى : ان وجود الايمان وان كان محالاً نظراً الى عـدم ارادة ابى لهب وعلم الله بذلك ، لكنه ليس بمحال نظراً الى ذاته وقدرة القادر عليه ، فلم لايجوز ان يتعلق ارادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال .

وعن الايتين الاوليين : لم لايجوز أن يكون المراد لاتينا كل نفس هداها ولامن فى الارض على سبيل الالجاء والجبر ، وحينئذ لايدل الاستثناء نقيضى لازمى الشرطيين على عدم ارادة مطلق الهدى والايمان من المكلفين .

وعن الثالث : انه لايلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئيها حتى يلزم أن يريد الاضلال فيجعل الصدور كذلك . وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى التكليف)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى حقيقته

أسد ماقيل فى تعريفه أنه بعث من يجب طاعته ابتداء على مافيه مشقة مامن فعل أو ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث بهاومن يجب طاعته كالخالق والنبى والوالد لولده والمالك .

وقلنا « ابتداء » لان بعث الوالد لولده على الصلاة مثلا لايسمى تكليفاً لسبق بعث الله له وان سمى به مجازاً .

وشرطنا المشقة لان مالاشقة فيه كالاكل بالطبع لايسمى تكليفاً .

وشرطنا الارادة والاعلام بهـا لان مالا يعلم المكلف أن مكلفه أراد منه لا يكون تكليفاً .

البحث الثاني : في حسنه ووجه حسنه

اما الاول : فلانه من فعل الله ، وقد مر انه تعالى لايفعل القبيح .

وأما الثاني : فهو أنه تعالى لما خلق العباد وهيأهم للثواب والعقاب لم يكن ايصالهما اليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة، لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال والعقاب مشتملا على الاهانة والاحتقار ، وذلك في حق غير المستحق بامتثال التكليف وعدم امتثاله محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق وقبيح عقلا من الحكيم .

البحث الثالث :

التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافاً للاشعرية .

لنا : لـو لم يكلف من أكمل شرائط التكليف فيه لكان مغرياً له بالقبيح ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه اذا أكمل شخص وخلق فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع أن عقله لايستقل بمعرفة كثير منهما ، فلو لم يقرر في عقلـه وجوب الواجب ليمتثله وحرمة الحرام ليجتنبه لكان بخلقه فيه الشهوة للقبيح مغرياً له به.

وأمـا بطلان اللازم : فلان الاغراء بالقبيح قبيح بالضرورة ، ولذلـك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغرى به ، فلو فعله الله تعالى لكان فاعلا للقبيح ، لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال .

فان قلت: الملازمة ممنوعة. بيانه: ان العاقل وان وجد الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن الا انه يعلم بالضرورة ان العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمونه على فعل القبيح، وكفى بالمدح والذم داعياً الى فعل الحسن وصارفاً عن القبيح وحينئذ لايتحقق الاغراء .

قلت : المدح والذم انما يكون من العقلاء فيما يستقل عقولهم بحسنه وقبحه دون مـا ليس كذلك وهو اكثر التكاليف ، فلا يكفى المدح والذم فى الدعـاء الى كل واجب والانصراف عـن كل قبيح ، وحينئذ يتحقق الاغراء . سلمنـاه ، ولكن كثيراً من الخلق لايعبأ بهما وتترجح شهواتهم وميولهم الطبيعية على احتفالهم بالمدح والذم ، فلا يفارقانها ، وحينئذ يتحقق الاغراء . وبالله التوفيق.

البحث الرابع : في شرائطه

وهو اما ان يرجع الى المكلف او المكلف به : اما الاول فثلاثة :

(الاول) كونه تعالى عالماً بصفات الافعال والالجاز التكليف بما لايستحق عليه ثواب وهو قبيح، وبمقدار الثواب المستحق والالجاز ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظلماً ، وهو محال عليه تعالى .

(الثانى) كونه قادراً على ما يستحق من الثواب للعلة المذكورة .

(الثالث) أن يكون منزهاً عن فعل القبيح والالجاز الاخلال ببعض المستحق فيقبح التكليف .

واما الراجع الى المكلف فثلاثة :

(احدها) قدرته على ما كلف به .

(الثانى) التمييز بينه وبين غيره .

(الثالث) تمكنه من الشرائط الخارجة من ذاته كالالات ، اذ التكليف بدون كل من هذه الامور تكليف بالمحال .

اما ما يرجع الى المكلف به فأمران : احدهما كونه ممكناً ، والثانى كونه حسنـاً .

البحث الخامس : فى اقسامه

وهى اعتقاد وعمل :

اما الاعتقاد فقد يكون علماً وقد يكون ظناً ، وكلاهما اما ان يستفادا مـن العقل أو السمع او منهما ، وقد مرت الاشارة الى ذلك .

وامـا العمل فعقلى وسمعى : فالعقلى كرد الوديعه وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات والفضل وحسن السيرة ونحوهما من المندوبات ، فأما السمعى فكالعبادات الخمس ونحوها مما لا يستقل العقـل بدرك وجوبه ولا ندبيته من الاعمال الشرعية .

الركن الثانى

(فى اللطف)

وفيه بحثان :

البحث الاول: فى حقيقته ووجوبه فى الحكمة

مرادنا باللطف هو مـا كان المكلف معه اقرب الى الطاعة وأبعد من فعـل المعصية ولم يبلـغ حد الالجاء .

واما وجوبه فبرهانه انه لو جاز الاخلال به فى الحكمة فبتقدير أن لا يفعله

الحكيم كان مناقضاً لغرضه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه تعالى أراد من المكلف الطاعة ، فاذا علم أنه لا يختار الطاعة أولايكون اقرب اليها الاعند فعل يفعله به لامشقة عليه فيه ولاغضاضةوجب في الحكمة أن يفعلـه ، اذ لو اخل به لكشف ذلك عن عدم ارادته لـه ، وجرى ذلك مجرى من اراد من غيره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنه انه لايحضر بدون رسول ، فمتى لم يرسل عد مناقضاً لغرضه .

بيان بطلان اللازم : ان العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفهاً ، وهو ضـد الحكمة ونقص ، والنقص عليه تعالى محال .

البحث الثاني : في اقسامه

اللطف اما من فعل الله تعالى ويجب في حكمته فعله كالبعثة والا عد تركـه نقضاً لغرضه كما مـر ، أو من فعل المكلف فاما ان يكون لطفاً في تكليف نفسه ويجب في حكمته تعالى ان يعرفه اياه ويوجبه عليه لما مر أيضاً ، فان قصر المكلف في فعله فقد أتى من قبل نفسه ، وذلك كمتابعة الرسل والاقتداء بهم أو في تكليف غيره ، ولا يجوز في الحكمة أن يكلف ذلك الغير الا مع علمه تعالى بأن ذلك اللطف لابد أن يقع ثم كلفه بمـا ذلك لطف فيه لكان مناقضاً لغرضه ، وكذلك يجب في الحكمة ايجابه على فاعله كما مر ، وذلك كتبليغ الرسل للوحي .

ثم لابد وان يشتمل على مصلحة تعود الى فاعله ، اذ ايجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود اليه ظلم ، وهو عليه محال .

الركن الرابع

(فى الالم والعوض)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى تعريفهما

اما الالم فقد سبق ، واما العوض فهو النفع المستحق الخالى عن تعظيم وتبجيل . وفصلناه بالمستحق عن التفضل ، وبالخالى عن التعظيم عن الثواب، فانه مستحق يقارنه التعظيم والاجلال .

البحث الثاني : فى اقسام الايلام

انه اما حسن او قبيح ، والثانى مختص بفعلنا والعوض فيه علينا ، والاول فاما من فعلنا وهو اما من المباح كذبح الحيوان للاكل أو من المندوب كذبحه للاضحية أو الواجب كدم النذر والكفارة، والعوض فى هذه الثلاثة على الله تعالى. واما من فعل الله ، فاما على جهة الاستحقاق كالعقاب أو الابتداء كالايلام الواصل فى الدنيا من غير استحقاق وهو حسن ، ووجه حسنه امران :

(احدهما) كونه مقابلا بعوض يزيد عليه اضعافاً ، بحيث لو مثل العوض والالم للمؤلم وخير بين الالم مع عوضه أو العافية لاختار الاول .

(الثانى) ان يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه ، وهى اللطف اما للمؤلم او لغيره ، اما الاول فلان الايلام بدون العوض ظلم ، واما الثانى فلان الايلام مع العوض من دون غرض عبث ، وهما محالان على الله تعالى .

البحث الثالث : فى اقسام العوض

انه اما ان يكون مساوياً للالم وهو كل ما يستحق علينا ، أوأزيد وهو كل مايستحق عليه تعالى اما بفعله اواباحته أو امره اوتمكينه لغيرالعاقل من الحيوان بخلق الشهوة للايلام ونحوه فيه وخلقه غيرعاقل بقبح وحسن فيفعل .

وقال قوم من العدلية : ان العوض على الحيوان المؤذى . وقال بعضهم : انه لاعوض فى جنايتها اصلا .

وادعى مـن أوجب العوض فى حكمة الله تعالى الضرورة ، وحجـة من أوجب العوض على المؤلم نفسه قوله صلى الله عليه وآله « يوم يقتص للجماء من القرناء » والقصاص يومئذ بأخذالعوض ، وحجة من لم‌يوجب عليهما عوضاً قوله صلى الله عليه وآله « جرح العجماء جبار » .

والجواب عن الاولـى : لم لا يجوز ان يريـد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة ، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء فى عـدم القوة على دفع العدو وظلمه ومشاركة الظالم للقرناء فى القوة على ذلك .

وعن الثانية : لم لايجوز أن يريد بالجبارأنه لايستحق‌به قصاص فى‌الدنيا ، وذلك لاينافى وجوب العوض فى‌حكمة الله تعالى ، اما فى افعاله فقد مرالكلام فيه ، واما الاعواض فى افعالنا فلان السلطان اذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمه العقلاء وغدوه جائراً ، وذلك على الله محال ، فوجب فى‌حكمته الانتصاف واخذ الاعواض . وبالله التوفيق .

القاعدة السادسة

(فى النبوات)

وفيه مقدمة واركان :

اما المقدمة

فاعلم ان الكلام فى النبوة مبني على خمس مسائل يسأل عن كل منهابكلمة مفردة ، وتلك الكلمات : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن .

فأولهاقولنا « ما النبى » والبحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة فى الاصطلاح العلمى .

الثانية قولنا « هل النبي » اى هل يجب وجوده فى الحكمة ام لا .

الثالثة قولنا « لم يجب وجود النبى » ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه .

الرابعة قولنا «كيف النبى» ويبحث فيهاعما ينبغى انيكون عليهمنالصفات التى بها يتم النبوة .

الخامسة قولنا « من النبى » ويبحث فيها عن تعيينه .

وسنذكر الاركان على هذا الترتيب انشاء الله تعالى .

الركن الاول

(فيماهيته ووجوده وعلته الغائية)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فيتعريفه

انه الانسان المأمور من السماء باصلاح احوال الناسفى معاشهم ومعادهم العالم بكيفية ذلك ، المستغنى فيعلومه ، وأمره منالسماء لاعن واسطة البشر ، المقترنة دعواه للنبوة بأمور خارقة للعادة .

واحترزنا بقولنا « المستغنى » مع تمام القيد عن الامام ، فانه وان كانعالماً ومأموراً من السماء باصلاح الخلقلكن بواسطة النبى .

وقيد الامر من السماء هو العمدة فى خواص النبوة .

البحث الثانى : فى وجوده وغايته

وجـود النبى ضروري فى بقاء نوع الانسان واصلاح احواله فى معاشـه ومعاده ، وكل ما كان ضرورياً فى ذلك فهو واجب فى الحكمة الالهية، فوجود النبى واجب فى الحكمة الالهية .

بيان الصغرى : انه لما كان الانسان يفارق سائر الحيوان فى أنه لــو انفرد لايستقل وحده شخصاً بتحصيل معاشه وبتولى تدبيره امره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات حاجته ، بل لابد له من شخص واشخاص اخر من ابناء نوعــه يكون كل منهم مكفياً بصاحبــه . ونظيره كأن يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا الى غير ذلك ، استلزمت هذه الضرورات وجود الاجتماع بين اشخاص الانسان والتشارك بينهــم ، واستلزم التشارك وجود المعاملة فى العناية والحكمة الالهية وجود سنة عادلة يرجع اليها فيها ، اذ لو ترك الناس وأراؤهم فى ذلك لاختلفوا اذ كان كل منهم يرى مالــه عدلا وما لغيره عليه ظلماً ، وذلك مستلزم للتنــازع والتقاتل وفناء النوع .

ثم لابد لتلك السنة من سان عادل بشرى ليتمكن من مخاطبة الناس بتلــك السنة والزامهم بها، ولابد ان تكون تلك السنة بوحى من السماء مقرونة دعواه الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم ، والالكان فى قدرة غيره الاتيان بمثلها ، فكانت مظنة المعارضة والمخالفة فلم يقبل .

ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالانسان انبات الشعر على أشفار عينيه مثلا وحاجبيه وغير ذلك من الامور التى ليست ضرورية فى بقائه وصلاح حاله ، فبالاولى ان يقتضى وجود مثل هــذا الانسان الموصوف ، فاذن وجوده ضرورى فى بقاء نوع الانسان .

واما الكبرى : فلان بقاء نوع الانسان لغاية تكليفه وبلوغه كماله لمــا كان واجباً فى الحكمة الالهيــة ان يكون ، وكان من ضرورة ذلك وشرائطه وجود النبى كان وجوده واجباً ان لا يكون ، لان مالا يتم الواجب المطلق الا به كان واجبــاً .

وبعبارة اخرى : وجود النبى شرط فى وجود التكليف بالسمعيات ، وكل ماكان كذلك كان واجباً ، فوجود النبي واجب . اما الصغرى فظاهرة ، واما الكبرى فلان التكليف واجب في الحكمة على مامر فلو لم يجب شرطه لجاز الاخلال به، فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى ، وقد بينا انه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ، وقد بان مما ذكرناه الغاية من وجوده .

البحث الثالث :

انكرت البراهمة بعثة الانبياء ، وزعموا انه لافائدة فيها ، لان النبى اما ان يأتى بما يوافق العقل او بما يخالفه ، فان كان الاول ففى العقل به غنية عنه ، وان كان الثانى قبح اتباعه ، لان اتباع ما يخالف العقل قبيح فى العقل .

الجواب : لانسلم انه اذا اتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه ، اذ ليس كل مايوافق العقل يجب ان يكون عالماً او مستقلا بادراكه ، بل جاز ان يكون عالماً بـه على الجملة ، ويجب البعثـة لتعريفنا ذلك مفصلا . وهذا كما يعلم المريض على سبيل الجملة ان كل ما ينفعـه يجب تناوله وكل ما يضره يجب اجتنابه وان لم يعلم تفصيل الضار والنافع ، فاذا عرفه الطبيب ان شيئاً معيناً ينفعه او يضره لم يكن ذلك مخالفاً لعلمـه الجملى بل موافقاً بتفصيله ، مع انه ليس فى عقله غنية عنه .

الركن الثاني

(فيما ينبغي له من الصفات)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : العصمة

صفة للانسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها .

وعندنا : ان النبي معصوم عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً من حين الطفولية الى آخر العمر .

وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب عن الانبياء .

وجوزت المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلق بالفتوى دون الكبائر .

ثم منهم من جوزها سهواً فقط وهو مذهب الاشعرية .

فأما ما يتعلق بأداء الشريعة فأجمعوا على انه لايجوز عليهم فيه التحريف والخيانة لا عمداً ولا سهواً ، وكذلك أجمعوا على ان وقت العصمة هو وقت النبوة دون ما قبله .

لنا وجوه :

(احدها) ان غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق الى مصالحهم وحثهم بالبشارة والنذارة واقامة الحجة عليهم بذلك لقوله تعالى« رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »[1] فلو لم يجب في حكمته عصمة

---

١) سورة النساء : ١٦٥ .

النبى لناقض غرضه من بعثه وارساله ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . فعصمة النبى واجبة فى الحكمة .

اما الملازمة : فلان بتقدير وقوع المعصية منه جازأن يأمرهم بما هومفسدة لهم وينهاهم عماهومصلحةلهم ، وذلك مستلزم لاغوائهمواخلالهم ،فكان فى بعثه غير معصوم مناقضة للغرض من بعثه .

واما بطلان اللازم : فلان مناقضة الغرض يستلزم السفه والعبث ، وهما محالان على الحكيم كما تقدم فى باب اللطف .

(الثانى) لو جاز صدور المعصية عن النبى لوجب علينا فعل المفسدة او ترك المصلحة الواجبة ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : انه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتهاء عمانهانا عنه لقوله تعالى « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »[1]، فبتقدير أن يجوز المعصية عليه جاز أن يوجب علينا ما هو محرم ويحرم علينا ما هو واجب ، ويجب علينا اتباعه فى ذلك .

واما بطلان اللازم: فلان امرالحكيم لنا باتباعه مطلقاً يستلزم امره لنا بفعل القبيح اذن ، لكن الامر بالقبيح قبيح ممتنع عليه تعالى .

(الثالث) لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لاتقبل شهاداتهم ، لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأفتبينوا »[2]لكن اللازم باطل لانها اذا لم تقبل فى محقرات الامور فكان اولى أن لاتقبل فى الاديان الباقية الى يوم القيامة .

---

١) سورة الحشر : ٧ .

٢) سورة الحجرات : ٦ .

واعلم ان الوجه الاول كما يدل على عصمة النبى فهو ايضاً يدل على عصمة الرسل من الملائكة .

البحث الثاني :

ينبغى ان يكون منزهاً عن كل امر تنفر عن قبوله ، اما فى خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها ، او فى خلقه كالجذام والبرص ، او فى نسبه كالزنا ودناءة الابـاء ، لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله والنظر فى معجزته ، فكانت طهارته عنها من الالطاف التى فيها تقريب الخلق الى طاعته واستمالة قلوبهم اليه .

البحث الثالث :

قـد بينا انه يجب ان يكون له شواهد بدعواه لغرض تصديقه ، وتسمى معجزات .

والمعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعذر فى جنسه او صفته .

وقلنا « الخارق » لان المعتاد وان كان قد يكون متعذراً كطلوع الشمس من المشرق الا انه ليس بدليل على النبوة .

واحترزنا « بالمطابق للدعوى » عما لايطابق ، كما اذا ادعى من المعجز أنه يثير ماء بئر فغاض ماؤها ، فان ذلك خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوى .

وقلنا « المتعذر فى جنسه أوصفته » لان المعجز من فعل الله تعالى ولايقطع

بكونه من فعله الا اذا كان متعذراً من غيره ، امـا فى جنسه كخلق الحياة او فى صفته كالحركة الى السماء .

الركن الثالث

(فى تعيين الرسول عليه السلام)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

محمد رسول الله حقاً ، وبرهانه انـه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده موافقاً لدعواه ، وكل من كان كذلك كان نبياً حقاً ، فمحمد نبي حق .

اما الصغرى فادعاء النبوة منه معلوم بالتواتر ، وأما ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه فمن وجوه :

(احدها) انه ظهر عليه القرآن كذلك ، والقرآن معجز .

اما ظهـور القرآن عليه فبالتواتر ، واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به العرب الذين هم اهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الاتيان بمثله فكان معجزاً .

اما انه تحداهم بالقرآن فلانه بلغ امر ربه فى قوله تعالى « قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »[1] فلما لم يأتوا بذلك قال « قل فأتوا بسورة مثلـه وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين »[2] فلما لم يأتوا قال « قل لئن اجتمعت

---

١) سورة هود : ١٣ .

٢) سورة يونس : ٣٨ .

الانس والجن على أن يأتوا بمثل هـذا القرآن لا يأتون بمثله »[1] الاية . وهو معلوم بالتواتر ايضاً .

واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم لوكانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنه الى قتل انفسهم واتلاف اموالهـم فى محاربته واطفاء مقالته ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : ان غرضهم الاكثر من محاربته ليس الا دفع مقالته ، وقدكان الاتيان بمثل القرآن لوامكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم فى الفصاحة والبلاغة كافياً فى دفعـه واسكاته ، فلوكانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها الى الاشق الذى هوقتل النفوس فى الحرب ، والعلم به ضروري .

واما بطلان اللازم : فظاهر .

واما انهم لما عجزوا عن معارضتـه كان معجزاً فلصدق حد المعجز حينئذ عليه ، واما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر ايضاً .

(الثانى) لوسلمنـا ان القرآن لم يبلغ الى حد الاعجاز الا انه لا نزاع فى كونه كتاباً شريفاً بالغاً فىالفصاحة والاشتمـال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الالهيـة وعلوم الاخلاق وعلم السلوك الى الله تعالـى وعلم احوال القرون الماضية .

ثم ان محمداً عليـه السلام نشأ فى مكة ، وهى خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقية ، ولم يسافر الا مرتين فىمدة قليلة ، وعلم من حاله فىسفره وحضره أنـه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد ، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة ، ثم بعدها ظهرمثل هذا الكتاب الشريف على لسانه

---

١) سورة الاسراء : ٨٨ .

وذلك معجزة قاهرة ظاهرة ، اذ ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لايمكن الا بوحي من الله والهام والعلم به ضرورى .

(الثالث) انه عليه السلام نقلت عنه معجزات كثيرة : كنبوع الماء من بين اصابعه ، وتسبيح الحصى فى كفه ، وحنين الجذع اليه ، وانشقاق القمر، واقبال الشجر ، واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شبعاً فى مواضع ، ونحو ذلك مما دونه العلماء ورووا أنه ألف معجزة . فهذه المعجزات وان كان كل واحد منها مروياً بطريق الاحاد الا انا نعلم بالضرورة أنها ليست بأسرها كذباً ، بل لابد ان يصدق بعضها ، وايها صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه . وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوى كشجاعة علي عليه السلام وسخاوة حاتم .

واما بيان كبرى القياس الاول فمن وجوه :

(الاول) ان ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارناً لدعواه وموافقاً لها لما كان من خواص النبى كان كل من اتصف به نبياً ، فلما اتصف به محمد عليه السلام علمنا كونه كذلك .

(الثانى) انه لو كان كاذباً فيما ادعاه من النبوة لما جاز أن يخلق الله تعالى المعجز على يديه مقارناً لدعواه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: ان العقل يضطر عند مشاهدة المعجز مقروناً بدعوى المدعى الى تصديقه ، فلو كان كاذباً لكان تعالى قد صدق الكاذب ، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق واغرائهم بالقبيح ، وهو غير جائز على الله ، فثبت انه لو كان كاذباً لما جاز اظهار المعجز على يده .

واما بطلان اللازم : فلما مر .

(الثالث) دعـوى الضرورة ، ونبؤا على ذلك بأن قالوا ان الملك العظيم اذا حضر فى المحفل العظيم فقام واحد وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال يـا ايها الملك ان كنت صادقاً فى كلامى فخالف عادتك وقم عـن سريرك ، فاذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقاً فى دعواه، فكذلك حال محمد عليه السلام فى دعواه النبوة واظهار الله تعالى الأمر الخارق للعادة على يديه عقيب دعواه .

لايقال : لانسلم ان شيئاً مما ذكرتموه معجز، ولا نسلم انه من فعل الله،ولم لايجوز أن يكون لنفس هذا الانسان او لبدنه خاصية لاجلها قدر على مالم يقدر عليه احد غيره .

سلمناه، لكن لم لايجوز أن يكون اعانه عليه بعض الجن والشياطين ، كما يقال ان الجن يدخل فى بدن المصروع ، وحينئذ يكون كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل .

سلمناه ، لكن لم لايجوز أن ينسب ذلك الى بعض الكواكب اوالملائكة المجردة او ابليس اما بالاستقلال او بالاعداد له والمعونة على فعل ذلك .

سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى ، لكن لم قلتم انـه فعلها لغرض التصديق ، ولم لايجوز أن يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة متباعدة .

سلمناه ، لكنه لعله خلقها معجزة لنبى آخر فى بعض أطراف العالم أو لملك او كرامة لواحد من جن البر أو البحر .

سلمناه ، لكن لعله خلقها على يده مع كونه كاذباً حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة ، فيستحق بسببها الثواب العظيم .

لانا نجيب عن الاحتمالات الاولى انه عليه السلام ادعى كون هذه المعجزات

قدفعلها الله تعالى على يديه تصديقاً لدعواه الرسالة من عنده ، فلو كان شيءمنها من فعل غيره لالغرض تصديقه لكان كاذباً فيما ادعاه . وكان الله تعالى قد مكنه مما يروج به كذبه ومكن غيره من مساعدته على ذلك ، فيكون مصدقاً للكاذب لكن تصديق الكاذب مستلزم لاضلال الخلق وافسادهم وهو قبيح عقلا، فيمتنع عليه.

وعن الاحتمالات العائدة الى الله تعالى انه تعالى لما خلقها على يديه عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة .

واذا ثبت انه صلى الله عليه وآله نبي حق وجب ان يكون موصوفاً بسائر خواص النبوة ولوازمها من العصمة والبراءة عن وجوه النقائص المنفرة عنه.

البحث الثاني :

اختلف المتكلمون فى سبب اعجاز القرآن :

فذهب اكثر المعتزلة الى ان سببه فصاحته البالغة .

وذهب الجوينى الى انه الفصاحة والاسلوب ، ولذلك كان فى شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون اسلوبه ، وكان فى كلامهم ما اسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة .

وذهب المرتضى رحمه الله الى ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته ، وهذا الصرف يحتمل أن يكون لسلب قدرهم ، ويحتمل ان يكون لسلب دواعيهم ويحتمل أن يكون لسلب العلوم التى يتمكنون بها من المعارضة . ونقل عنه انه اختار هذا الاحتمال الاخير .

والحق أن وجه الاعجاز هو مجموع الامور الثلاثة ، وهى الفصاحة البالغة

والاسلوب والاشتمال على العلوم الشريفة . فأما كلام العرب فيوجد فى بعضه الفصاحةالبالغة ، واماالاسلوب فنادر وممكن عندالتكلف ، وقلمايمكن اجتماعهما لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة .

واما العلوم الشريفة الموجودة فى القرآن فتعود الى علم التوحيد وعلم الاخلاق والسياسات وكيفية السلوك الىالله وعلم احوال القرون الماضية،فربما وجد فى كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة ونحوه ممن قرأ الكتب الالهية السابقة شيء من تلك العلوم ، فيكون ذلك منه على سبيل النقل ، ومع ذلك فلا يوجد معه اسلوب القرآن وفصاحته .

والحاصل : ان كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن فىالفصاحة، وهو فى مناسبته له فى الاسلوب ابعد . وأما فى العلوم والمقاصد التى اشتملت عليها فأشد بعداً ، فان للقرآن باطناً وظاهراً كما قال صلى الله عليه وآله « ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً فيأخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده » .

وفيه آيات كثيرة بشرت وانذرت بحوادث مستقبلة ، وذلك مما لايفى به القوة البشريةالابتأييد ووحى الهى، فتكون تلك ممتنعةفى كلامهم فضلاانيعبروا عنها بما يناسب لفظ القرآن فى فصاحته واسلوبه . وبالله التوفيق .

البحث الثالث :

نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله مبنية على جواز النسخ ، ومن اليهود من منع منه عقلا وسمعاً ، ومنهم من اجازه عقلا وسمعاً ، ومنهم من اجازه عقلا ومنع منه سمعاً .

لنا فى جوازه عقلا وسمعاً وجوه :

(احدها) انه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمر ذلك الحكم ودام .

ثم ان التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة على مامر ، ولا يمتنع ان يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر ، وجواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه، والالكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفاً بالقبيح الممتنع على الله تعالى .

(الثاني) انا قددللنا على صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ، ولا شك ان شريعته مستلزمة لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة ، فقدثبت وجود النسخ ، وهو مستلزم لجوازه .

(الثالث) انه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الاخ بالاخت ، ثم رفع ذلك الحكم .

وحجة من منع منه عقلا انه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله تعالى .

وحجة المانعين منه سمعاً ماروي عن موسى عليه‌السلام انه قال : تمسكوا بالسبت ابداً . وقوله : شريعتي لا تنسخ .

وجواب الأول : لانسلم انه مستلزم للبداء ، لان البداء يستلزم اتحادالوقت والفعل والمكلف ووجه التكليف ، وظاهر أن النسخ ليس كذلك ، لعدم بعض الشرائط .

وعن الثاني : لا نسلم صحة الخبر .

سلمناه ، لكن لايفيد اليقين ، لجواز أن يريد بقوله « أبداً » المدة الطويلة أو الممكنة لوجود مخصص .

سلمناه ، لكن لعل فيـه اضماراً ، وهو قوله « ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه » لكن استغنى عن اظهاره للعلم به ، أو نطق به ولم ينقل الينا .

سلمناه ، لكن قدعلمت ان الدليل النقلى لايفيد اليقين الا اذا لم يقم الدليل العقلى فى معارضته ، وههنا قدقام الدليل العقلى الدال على نبوة محمد عليه السلام معارضاً لماذكرتم ، فيسقط الاستدلال به على العموم . وبالله التوفيق .

البحث الرابع :

محمد عليه السلام افضل الانبياء ، ويدل عليه المعقول والمنقول :

أما المعقول فهو انه صلى الله عليه وآله اكثر فيضاناً للعلوم وأعم نوراً من سائر الانبياء ، فوجب أن يكون افضل .

امـا الأول : فلان شريعتـه بلغت اكثر بلاد العالم وانتشرت فى اطراف الارض ، بخلاف سائر الانبياء ، فان دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بنى اسرائيل وهم بالنسبة الى امة محمد عليه السلام فى غاية القلة . واما عيسى عليه السلام فالدعوة الحقة التى جاء بها لم تبق البتة ، وأما ما فى أيدى النصارى مما يدعونه شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح والاستقراء يحققه ، فوجب ان لا يكون شريعة له .

واما المنقول : فالقرآن والخبر :

اما القرآن فقوله تعالى بعد ذكر النبيين « اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده »[1] امره ان يقتدى بهم بأسرهم ، فوجب ان يأتى بكل ما اتوابه ، فوجب ان يحصل على مثل كمالات جميعهم ، فيكون افضل من كل واحد منهم .

---

١) سورة الانعام : ٩٠ .

واما الخبر فقوله عليه السلام : آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة . فكان عليه السلام مقدم ولده عند الله تعالى وافضلهم ، وهو المطلوب .

البحث الخامس :

ان محمداً عليه السلام لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة تختص بأحد من الانبياء السابقين ، لان الشرائع التى كانت قبل عيسى عليه السلام كانت منسوخة بشريعة عيسى ، واما شريعة عيسى فأكثر الناقلين لها كانوا كفاراً بطريق القول بالتثليث والحلول والاتحاد ، والسالمون من هذه الاعتقادات لو وجدوا كانوا على غاية من القلة ، فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بقولهم .

فأما الامور الكلية والقواعد الحقيقية التى اتفقت الانبياء على القول بها وشهدت البراهين العقلية بصحتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغى له من الصفات والافعال والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق فقد كان عليه السلام متعبداً بها ، واليه الاشارة بقوله تعالى « قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم * ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً »[1] الاية ، ونحوها من الايات .

الا ان تعبده بتلك لا من حيث انهم كانوا متعبدين بها ، بل لانها فى أنفسها كمالات واجب اعتقادها والاستكمال بها .

البحث السادس :

انه عليه السلام مبعوث الى جميع الخلق ، خلافاً لبعض اليهود فانهم زعموا أنه مبعوث الى العرب خاصة .

لنا : انهم سلموا كونه نبياً فوجب كونه معصوماً ، وقد أخبرنا بالتواتر انه

---

١) سورة الانعام : ١٦١ .

ادعى الرسالة الى جميع الخلق ، فلو كان كاذباً لم يكن معصوماً . هذا خلف . وان كان صادقاً لزم بطلان قولهم .

البحث السابع :

لما ثبت كونه نبياً حقاً وجب ان يكون كل ما اخبر به صادقاً من القول بالاسراء والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما أخبر عنه من احوال القيامة ، لانها بأسرها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد أخبر الصادق عنها ، فوجب القول بصحتها .

فان وقع فيها تشكك لبعض الأذهان فسببه الجهل بكيفية وقوع تلك الامور المخبر عنها وكونها على أي وجه هي . وبالله التوفيق .

البحث الثامن :

في الطريق الى معرفة شرعه لمن بعده صلى الله عليه وآله . اما عندنا فالطريق الى ذلك قول الامام المعصوم الذى لايخلو زمان التكليف منه في حق من يحضره .

واما في حق من نأى عنه فأصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبى والائمة عليهم السلام ، وأما الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والاجماع والاجتهاد في بعضها .

واما عند من لم يقل بعصمة الامام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق التى ذكرناها . وبالله التوفيق .

القاعدة السابعة

(فى المعاد)

وفيها مقدمة واركان :

اما المقدمة

فنقول : الذى يشير اليه كل انسان بقوله « انا » اما أن يكون جسماً او جسمانياً او لاجسماً ولا جسمانياً اومركباً من هذه الاقسام ، والى كل واحد منها ذهبت فرقة من الناس :

اما القائلون بأنه جسم فهو مذهب طوائف ، ولهم فى تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة ، واشهر مذاهب المتكلمين فى ذلك مذهبان :

(احدهما) قول المشائخ كأبى على وابى هاشم ، وهو انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس .

(والثانى) قول اكثر المحققين من المتكلمين واختيار ابى الحسين البصرى وهو انه فى هذا البدن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير أن يتطرق اليهاشيء من التغيرات بالزيادة والنقصان ، وفيه اجزاء عارضة تبعيةتزيد وتنقص ، فالانسان المشار اليه بقوله « انا » هو عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية دون الفاضلة .

واما القائلون بأنه جسمانى : فمنهم من قال هوعبارة عن الحياة ، ومنهم من قال عبارة عن التخطيط والشكل ، الى غير ذلك .

واما القائلون بأنه ليس بجسم ولا بجسمانى فهم جمهور الفلاسفة ، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد والمفيد من الامامية ، ومن المتأخرين الغزالى وابو القاسم الراغب .

والمختار انه عبارة عن اجزاء اصلية باقية من أول العمر الى آخره .

لنا : انه اما ان يكون جسماً غير ما ذكرنا او عرضاً أو لاجسماً ولا عرضاً او مركباً من هذه الاقسام ، والاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة ، فتعين الاول .

انما قلنا انه يستحيل ان يكون عرضاً لانه اما ان لا يكون عبارة عن نفس الحياة او ما هو مشروط بها او يكون ، والاول باطل بالضرورة والاتفاق ، واما الثانى فلانه لوكان عبارة عن احدهما لزم من عدم الحياة ان لايصل الى مستحق ثواب ولا عقاب ، لكن اللازم قبيح غيرجائز فى الحكمة فيمتنع ملزومه . واما الملازمة : فلما سنبين من امتناع اعادة المعدوم .

وانما قلنا انه يستحيل أن يكون لاجسماً ولا عرضاً لانه يكون حادثاً ، لما دللنا على أن كل ممكن محدث ، وقد ثبت فى اصول الفلاسفة ان كل حادث فهو مشروط بمادة أو ما يقوم مقامها ، وثبت أن هذا الجوهر عندهم مشروط

الحدوث بحدوث البـدن ، وثبت ان هذا البدن يعدم ، فوجب ان يعدم ذلـك الجوهرلعدم شرطه . وسنبين ان المعدوم لايعاد ، فلوكان الانسان عبارة عن هذا الجوهر لوجب ان يمتنع عوده على تقدير عدمه ، فوجب ان لا يصـل الثواب والعقاب الىمستحقهما ، وهوغير جائز من الحكيم.وسنؤكد ذلك بالكلام على ادلتهم في اثباته وبقائه .

وبمثل هذا البيان بطل ان يكون الانسان عبارة عما تركب من هذهالاقسام لعدم المركب لعدم جزء وامتناع اعادة المعدوم .

واذا بطلت الاقسام الثلاثة بقي ان يكون جسماً ، ومحال ان يكون عبـارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه ايضاً ، لان كل عاقل يعلم بالبديهة ان بدنـه زمان الشيخوخة غيره زمان الصغر، وذلك لانالبدن ينتقل منالهزال الىالسمن ويتحلل بسائر انواع التحللات ، فلو كان الانسان عبارة عن هذا الهيكل لـزم في كل يـوم أن يخرج الانسان عن كونه انساناً ويحدث مثله ، وذلك جهالـة . واذابطل ذلك بقي ان يكون عبارة عن اجزاء فيه أصلية باقية من أول العمر الى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير والعدم ، لما بيناه وهو المطلوب .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اكثر العالم متفقون على القول بالمعاد ، وهو اما ان يكون جسمانياً فقط وهو قول اكثر المتكلمين ، او روحانياً فقط وهو قـول كثير من الفلاسفة الالهيين ، اوجسمانياً وروحانياً وهو قول كثير من المحققين.

وانكره الطبيعيون من قدماء الفلاسفة . ونقل عن جالينوس التوقف ، فانه قال لم يظهر لي أن النفس غيـر المزاج ، فبتقدير أن يكون الانسان عبارة عـن المزاج ـ وهو مما يعدم بالموت ـ فيمتنـع اعادتـه ، وبتقدير أن يكون امراً وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد فناء المزاج كان المعاد ممكناً ، فلذلك توقف .

الركن الاول

(فى المعاد الجسمانى)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : انه جائز عقلا

وجوازه مبنى على مقدمات :

(احدها) اثبات الجوهر الفرد ، لان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية فى البدن يكون اعادتها بجمعها بعد تشذبها وتفرقها ، وقد دللنا على وجوده .

(الثانية) اثبات الخلاء ، لان احياز اجسام العالم لو كانت ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء الى بعض عند التأليف والاعادة بعد تشذبها وتفرقها ، وبرهان ذلك ان نقول : انكان الجوهر الفرد حقاً فالخلاء حق ، لكن الملزوم حق فاللازم مثله .

بيان الملازمة : انه لوكان العالم ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهرالفرد

اذا انتقل من حيزه الى حيز جوهر آخر فذلك الاخر اما أن ينتقل الى حيز الاول او الى حيز جوهر ثالث ، والاول باطل لان انتقال كل منهما الى حيز الاخر يصير مشروطاً بانتقال الاخر الى حيزه ، فيكون حركة كل منهما مشروطة بما هو مشروط بها ، فيكون شرطاً فى نفسها هذا محال . والثانى ايضاً باطل ، لان الكلام فى انتقال الثالث كالكلام فى الثانى ، فأما ان يلزم كون الشيء شرطاً فى نفسه او أن يدافع الجواهر بعضها بعضاً الى نهاية اجسام العالم ، فيلزم من حركة البقة فى الهواء والسمكة فى عمق الماء ان تتحرك كرة العالم بأسرها ، وهو باطل بالبديهة . واما حقية الملزوم فقد سبق بيانها .

حجة الخصم فى نفى الخلاء : لو كان الخلاء موجوداً لكانت الحركة فيه اما ان تقع فى زمان او لا تقع ، والقسمان باطلان ، فوجود الخلاء باطل .

اما الملازمة فظاهرة ، واما بطلان القسم الاول فلانا نعلم بالضرورة ان المتحرك فيه كلما كان أدق كانت الحركة فيه أسرع ، وبالعكس . ونسبة الرقة الى الغلظ كنسبة السرعة الى البطء ، فلو فرضنا ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الماء لكانت الحركة مع العائق كهى لا مع العائق . هذا محال . وأما بطلان الثانى: فلان كل حركة فعلى مسافة، فتكون الحركة الى نصفها سابقة على الحركة الى كلها ، والسبق والتأخر من لواحق الزمان ، وكل حركة واقعة فى زمان .

والجواب : لانسلم وجود ملاء نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمانها فى الماء حتى تكون الحركة مع العائق فيه كهى لا مع العائق . وبيانه: ان الحركة تستدعى لذاتها قدراً معيناً من الزمان بناء على القول بالجوهر الفرد . ثم لابد لها من قدر آخر بسبب المعاوق فى الملاء الرقيق ،

فيستحيل ان تتساوى نسبتها مع ذلك القدر الى الماء نسبة الحركة فى الخـلاء الى الحركة فى الماء .وبالله التوفيق .

(الثالثة) اثبات كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات .

(الرابعة) كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات الكلية والجزئية ليميز بين الاجزاء الاصلية لزيد ولعمرو والفاضلة فيهما ويرد كل اصل الى بدن صاحبه ، وهاتان المقدمتان قد بينا صحتهما .

واذا ثبتت هذه المقدمات ظهر أن تلك الأجزاء التى تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت ، وهو مرادنا بجواز المعاد الجسمانى ، والى هذا اشار القرآن الكريم بقوله « وهوالذى يبدأ الخلق ثم يعيده » الى قوله « العزيز الحكيم »[1] استلزم ذلك كمال قدرته تعالى وكون الاعادة ممكنة والا لما تعلقت بها القدرة ودل قوله « وهو العزيز الحكيم » على كمال علمه تعالى وقدرته .

اما المنكرون للمعاد الجسمانى من الفلاسفة فقد احتجوا بوجوه :

(احدها) لوصح حشر الاجسام لصحت اعادة المعدوم بعينه ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : ان الانسان ليس عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية فقط ، لانها اذا تفرقت وصارت تراباً من غير حياة ولامزاج فان كل احد يعلم ان ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل انما تكون تلك الاجزاء هى زيد اذا تألفت على وجه مخصوص وقامت بها حياة وعلم وقدرة ، واذا كان كذلك فعند تفرق تلك الاجزاء تزول تلك الصفات وتفنى ، وحينئذ تبطل ماهية زيد من حيث أنه ذلك الشخص المعين ، فحينئذ لاتصح اعادته من حيث هو كذلك الا باعادة اعراضه التى زالت وفنيت ، وذلـك يستلزم صحة اعادة المعدوم . واما بطلان

---

١) سورة الروم : ٢٧ .

اللازم فلما سيأتى انشاء الله تعالى .

(الثانى) انـه اذا اغتذى انسان بانسان آخر حتى صارت اجزاء المأكـول اجزاء من المغتذى فيوم القيامة لابد انتردتلك الاجزاء الى بدن احد الشخصين فيضيع الآخر ، فعلمنا بطلان حشر الاجساد .

(الثالث) انه تعالى اذا أعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التى كانت موجودة وقت الموت اوجملة الأجزاء التىكانت فىمدة الحياة، والاول يقتضى ان يعـاد الاعمى والمجذوم والاقطع على تلك الصور وهو باطـل بالاتفاق ، والثانى باطل لان المسلم اذاكان سميناً ثم كفر فهزل يلزم ان تعذب الاجزاءالتى كانت موصوفة بصفة الاسلام ، وكذلك لو كان كافراً سميناً ثم اسلم وهزليلزم ايصال الثواب الى الأجزاء الكافرة ، وذلك ظلم وهو غير جائز من الحكيم .

والجواب عنالاول : لملايجوز أن يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية فى هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لايجوز عليها التبدل والتغير،وهى التى ينسب اليها الطاعة والمعصية ، ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء وتبقى علىحالها وعند الاعادة تؤلف وتضممعهااجزاء اخر زائدة ويوصل اليهاالثواب والعقاب . وعلى هذا يكون المثـاب والمعاقب فى القيامة عين من كان مطيعـاً وعاصياً فى الدنيا .

وعن الثانى : انا بينا ان المعتبر فى الحشر والنشر اعادة الأجزاء الاصليـة دون الفاضلة ، فالأجزاء الاصلية لكل بدن تكون فاضلة فى غيره .

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث ، لان المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب ليس الا تلك الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره ، فأما الاجزاء الزائدة المتبدلة بالسمن والهزال فلا عبرة بها .

البحث الثاني : فى الطريق الى القطع بوقوع المعاد الجسمانى

ويدل عليه المنقول والمعقول :

اما المنقول فاعلم انه قدثبت بالنقل المتواتر عن الانبياء عليهم السلام العلم بوقوعه ، فوجب القطع بذلك ، لان الصادق اذا أخبر عن وقوع امـر ممكن الوقوع وجب القطع به .

فان قلت : لم لايجوز أن يقال ان الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعـاد الجسمانى ليحصل به نظام العالم ، لان معرفة المعاد الروحانى موقوفة على معرفة النفس المجردة وأحوالها المعقولة ، وذلك امر لايتصوره العوام والنساء ، فلو خوطبوا به لم يتصوروه ولم يصدقوا به ، فلم ينتفعوا ولم يحصل ما هو مقصود الشارع من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد ، فاتى لهم بالمعاد الجسمانى الظاهر لانه المتصور لهم ، كما فعل ذلك فى تفهيمهم للصانع حيث اتي بالظواهر المشعرة بالجسمية والجهة للمبدأ . ثم ان من كان قوى العقل عرف انه لابد من تأويل هذه الظواهر ، كما انه لابد من تأويل تلك .

والجواب: ان التأويل انما يصار اليه اذا لم يكن الحمل على الظاهر جائزاً كمـا فى الظواهر المشعرة لجسمية الصانع ، وأما عند جوازه كما فى المعـاد فالظاهر اولى .

وايضاً فانما يصار الى التأويل ان لوكان احتماله قائماً ، ولما علمنا بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله انه كان مثبتاً للمعاد الجسمانى مكفراً لمن انكره لاجرم لم يبق للتأويل فيه مجال .

واما المعقول فمن وجهين :

(احدهما) لولم يكن الحشر والنشر حقاً لبطل الثواب والعقاب المستحقان بالطاعة والمعصية والاحسان والاساءة ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك .

بيان الملازمة : انـا نرى المطيع والعاصى يدركهما الموت من غيـر أن يصل الى احد منهما ما يستحقه من ثواب او عقاب ، فان لم يحشرا ليوصل اليهما ذلك المستحق لزم بطلانه اصلا .

واما بطلان اللازم : فلان ذلك ظلم وتبعة لايجوزان على الصانع الحكيم، وقد اكد الله تعالى هذه الحجة بآيات من القرآن ، كقوله تعالى« ان الساعة آتية اكاد أخفيها لتجزى كل نفس بماتسعى »[1] وقوله تعالى« وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا » الى قوله «كالفجار »[2].

(الثانى) ان يقال : انه تعالى خلق الخلق اما للراحة او للتعب والالـم اولا لواحد منهما ، والثانى باطل لقبحه وامتناعه من الغنى الحكيم الرحيم، والثالث باطل لكونه سفهاً وعبثاً يمتنع من الحكيم ايضاً ، فبقى ان يقال انما خلقهم للراحة وهى اما ان تصل اليهم فى الدنيـا ، وهو باطل لان كل ما يعتقد فى الدنيا لذة فانما هو دفع للالم ، كالـذى يظن من لذة الاكل فانما هو دفع ألـم الجوع ، فلذلك فانما ألذ لقمة تؤكل هى الاولى لشدة ألم الجوع هناك ، وكل لقمة تأخرت فهى اقل لذة لضعف ألم الجوع هناك ، وكذلك سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم . وبتقدير أن يحصل فى هذا العالم لذة فانها قليلة والغالب اما الالام او دفعها، وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران الالام والمكروهات لاجل الفوز بذرة من اللذات ، فاذن ليس المقصود من خلق الانسان ايصال الراحة اليـه فى

---

١) سورة طه : ١٥ .

٢) سورة ص : ٢٨ .

الدنيا ، فلابد من القطع بوجود لذة اخرى وعالم آخر تحصل فيه الراحة التامة التى تستحقر فى الوصول اليها هذه الالام ، وتلك هى الدار الآخرة فى المعاد الجسمانى .

البحث الثالث : فى ان اعادة المعدوم بعينه محال

اختلف العقلاء فى ان الشيء اذا فني وعدم هل يمكن اعادته بعينه ام لا ، واتفقت جملة مشائخ المعتزلة على ان اعادته ممكنة ، وهو تفريع على مذهبهم ان المعدوم شيء فى عدمه ، فاذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود ، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية فى الحالين كانت اعادته ممكنة .

واتفقت الفلاسفة على ان اعادته غير ممكن ، وهو قول ابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى، ولذلك ذهب ابو الحسين البصرى الى ان الشيء اذا عدم فمعنى عدمه تفرق اجزائه وخروجها عن حد الانتفاع لافناؤه بالكلية كما اشرنا اليه ، وهو المختار .

واما الأشعرية فانهم يقولون ان الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفياً محضاً . ثم انهم قالوا انه يعود بعينه .

لنا : لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذى حدث فيه اولا جائزة ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة : ان الوقت الاول من شرائط وجود ذلك الشخص المعين ومشخصاته ، فيستحيل وجوده ثانياً بعينه من دون ذلك الشرط . بيان بطلان اللازم : انه لو اعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الايجاد احداثاً له فى وقته الاول ، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ . هذا خلف .

احتجت الاشعرية على جواز اعادة المعدوم بعد فنائه : بأن ماهيته بعد العدم باقية على الجواز العقلى كما كانت ، والا لخرج الشيء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ، وانـه محال . واذا كان ممكناً والله تعالـى قادر على جميع الممكنات كانت اعادة المعدوم مقدورة لله تعالى .

والجواب : ان امكان الماهية لانزاع فيه ، انما النزاع فى اعادة الشخص الذى عدم من حيث هو ذلك الشخص ، ولانسلم انه ممكن ، والا فبتقدير وقوعه يلزم ان يكون معاداً من حيث هو مبتدأ كما سبق .

البحث الرابع: فى ان الخرق والالتيام جائزان على الافلاك خلافاً للفلاسفة

لنا : ان الاجسام حادثة ومركبة من الاجزاء التى لاتتجزى على ماسبق بيانه، فكل ما يلاقيه كل واحد من تلك الاجزاء بأحد طرفيه فانه يصح ان يلاقيه بطرفه الاخر ، لاستواء طرفيه فى تمام الماهية ووجوب اشتراك المتساويين فى اللوازم، ومتى لقى بأحد طرفيه الشيء الذى كان يلقاه بطرفه الاخر فقـد وقع الانحلال والانخراق .

(الثانى) ان تأليفها من تلك الاجزاء لما كان حاصلا بعد العدم كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ، ولا معنى لجواز الخرق على الافلاك الاجواز عدم التأليف بين الاجزاء المركبة منها .

(الثالث) ان تركب الفلك من الجواهر الفرد يستلزم عدم صحة الشكـل المستدير عليه، وذلك يستلزم كون حركته مستقيمة، وكل ماكانت حركته مستقيمة فالخرق جائز عليه عندهم ، فاذن الخرق جائز على الافلاك .

البحث الخامس : فى انه تعالى يخرب اجسام العالم ام لا

الطريق الى الحكم بذلك ليس الامن جهة السمع ، لان العقل ليس له الا الحكم بجواز ذلك ، لكن ليس كل ما جاز وقع .

واحتج من قطع بالوقوع بآيات :

(احدها) قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه »[١] دلت الاية على ان كل ما سوى الله فهو هالك . ولا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض ، لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع اعادة المعدوم بعينه ، فوجب حمله على تفرق الاجزاء وتشذبها وخروج المركب عنها عن حد الانتفاع به ، وصدق الهلاك على ذلك ظاهر .

(الثانية) قوله تعالى « اذا السماء انفطرت * واذا الكواكب انتثرت »[٢] وقوله تعالى « اذا السماء انشقت »[٣] وانفطار الافلاك وانشقاقها وانتثار الكواكب منها تخريب لها .

(الثالثة) قوله تعالى « يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب »[٤] الاية ، وظاهر ان طي السماء تخريب لها .

(الرابعة) قوله تعالى « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات »[٥] والتبديل تغيير واهلاك .

---

١) سورة القصص : ٨٨ .

٢) سورة الانفطار : ١ – ٢ .

٣) سورة الانشقاق : ١ .

٤) سورة الانبياء : ١٠٤ .

٥) سورة ابراهيم : ٤٨ .

والآيات الدالة على هذا المطلوب كثيرة . وبالله التوفيق .

الركن الثانى

(فى المعاد الروحانى)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

اعلم انه مبنى على ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى، واحتج القائلون بذلك بالمعقول والمنقول :

اما المعقول : فهو أن العلم بالله تعالى غير منقسم ، اذ لـو انقسم لكان كل واحد من اجزائه ـ ان كان ـ علماً بالله وان كان الجزء هو الكل هـذا محال ، وان لم يكن فعند اجتماع الأجزاء ان لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى وهو محـال ، وان حدثت فان انقسمت عاد التقسيم وان لم تنقسم فهو المطلوب .

وعند ذلك نقول: وجب أن لايكون محله منقسماً ، وكل متحيز وكل قائم به منقسم ، فمحله ليس بمتحيز ولاقائم به . اما الأولى فلان الحال فى المنقسم منقسم ، واما الثانية فلما مر من نفي الجوهر الفرد .

واما المنقول فمن وجهين :

(احدهما) قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل احياء »[1] الآية . وجه الدليل : انه لاشيء من الانسان المقتول فى سبيل الله بميت ،

---

١) سورة آل عمران : ١٦٩ .

وكل بدن وما يقوم به ميت . اما الصغرى فلقوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء» الاية ، واما الكبرى فبالضرورة ، فاذن هو جوهر مجرد .

(الثانى) قوله عليه السلام فى بعض خطبه « حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى » .

وجه الدليل : ان الروح باقية بعد الموت بصفة الرفرفة ، ولا شيء من البدن وما يقوم به بعد موته بباق ، فلا شيء من الروح ببدن وزناً تقوم به .

الجواب عن المعقول : لانسلم ان الهيئة الزائدة اذا لم تنقسم حصل المطلوب وانما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة فقط ، وذلك ممنوع ، بل هى احد اجزائه ، وهو منقسم .

سلمناه، لكن لم قلتم انه اذا لم ينقسم العلم لاينقسم محله ، وانما يلزم ذلك ان لو كان من الاعراض السارية ، وهو ممنوع .

سلمناه ، لكن الكبرى ممنوعة ، لما بينا من صحة الجوهر الفرد .

وعن المنقول : ان الدليلين انما يدلان على ان هناك امراً آخر وراء البدن وما يقوم به من الاعراض الفانية ، لكن لايدلان على انه جوهر مجرد ، بل صريح الاية والخبر يدلان على انه جسم ، لان صفة القتل والرفرفة تستلزم ذلك .

البحث الثانى :

مذهب محققى الفلاسفة ان النفوس البشرية متحدة بالنوع . وحجتهم : انها يشملها حد واحد ، وكل ما كان كذلك فنوعه واحد .

ومنهم من زعم انها مختلفة بالحقيقة.وحجتهم : انها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة ، وليس ذلك بسبب حرارة المزاج، لان بارد المزاج قديكون فى غاية الذكاء وقديكون بضده حارالمزاج ، وقديتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ، ولا من اسباب خارجية لانها قدتكون بحيث تقتضى خلقاً والحاصل ضده فكان ذلك من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات .

والجواب : لم لايجوز أن يكون ذلك بسبب المزاج ، ولا نسلم أن علة الذكاء هى حرارة المزاج فقط ، بل اعتدال القوى النفسانية كماينبغى . وكذلك لانسلم تبدل مزاج تلك القوى مع بقاء تلك الصفات ، بل اذا صارت ملكات لكن ذلك لاينافى كونها عوارض مستفادة من المزاج .

البحث الثالث :

مذهب محققيهم انها حادثة . وحجتهم انها لوكانت قديمة فاما أن تكون واحدةاوكثيرة ، والاول باطل لانهابعدتعلقها بالابدان ان بقيت واحدة فكل ماعلمه زيد علمه عمروو بالعكس ، وهوظاهر البطلان ، وان تكثرت فتلك الكثرة ان كانت حاصلةقبل ذلك لم تكن واحدة وقدفرضت كذلك . هذاخلف . وان لم تكن كانت كل واحدة منهاحادثة والنفس التى كانت واحدة قد عدمت، واما ان كانت كثيرة فهوباطل ايضاً ، اذ لابدللمتكثرات من مميز، ولاتمييز لهاقبل بالذاتيات لاتحادها فى النوع ، ولا بالعوارض لان ذلك من توابع الابدان الجارية مجرى المواد وقبل الابدان فلا ابدان ، فلا اختلاف بالعوارض ، فثبت أنها لوكانت قديمة لكانت اما واحدة أو كثيرة ، وثبت فساد القسمين ، فبطل كونها قديمة ، وذلك يستلزم كونها حادثة .

والاعتراض لم لايجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض. قوله « لان ذلك من توابع الأبدان وقبل الابدان فلاابدان » قلنا لانسلم ، ولم لايجوز أن يكون قبل هذه الابدان ابدان اخرى لا الى اول ، والنفوس انتقلت مما قبل الى بعد على سبيل التناسخ .

البحث الرابع :

اتفق القائلون بحدوث النفس على فساد التناسخ ، لان النفس حادثة فيكون حدوثها عن المبدأ القديم موقوفاً على حدوث شرط ، والا لم يكن حدوثها الان اولى من حدوثها قبل ذلك، وذلك الشرط ليس الاحدوث البدن ، فأذن حدوث الاستعداد البدنى علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم ، فالبدن الذى يقبل النفس المستنسخة لابد ان يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء ، فيجتمع النفسان على بدن واحد . وهو محال ، لان كل عاقل يعلم بالضرورة نفسه شيئاً واحداً لاشيئين، ولانه لو قامت به نفسان للزم اختلاف احواله ، بأن يحصل التقابلان معاً كالنوم واليقظة والحركة والسكون . وهو محال بالبديهة .

واعترض الامام بأن قال : هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ، ودليلهم فى حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ ، فيلزم الدور .

البحث الخامس :

اتفقت الفلاسفة على بقاء النفوس. وحجتهم : انها لوصح العدم لكان لامكان عدمها محل متقدم عليه ، وهو امر ثبوتى ، فيستدعى محلا ثابتاً مغايراً للنفس ، لان القابل واجب البقاء مع وجود المقبول ، ولا شىء يبقى عند عدمه ، فاذن

كل ما يصح عليه العدم فله محل هو مادته .

لكن ذلك باطل ، لما بينا انها ليست بجسم ولا بجسمانى ، ولان ما فرض مادة يجب ان لايقبل العدم والا لافتقر الى مادة اخرى ، ولا محالة ينتهى الى مادة لامادة لها ، فذلك الشيء غير قابل للفساد .

واعترض الامام : بأنـا لانسلم ان الامكان امر ثبوتى ، وحينئذ لا يستدعى محلا ثابتاً . سلمنا ، لكن النفس مسبوقة الحدوث بالامكان والالم تحدث ، ولما لم يوجب الامكان السابق كونها مادية فكذلك امكان عدمها .

سلمناه ، لكن لايلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس ، لان المركب لايبقى ببقاء واحد من اجزائه ، وحينئذ لايمكن القطع بحصول السعادة والشقاوة للنفس وبقاء كمالاتها لكونه مشروطاً ببقاء صورتها الفانية .

واجابوا عن الاول : بأنا نعني بالامكان الاستعداد التام ، وظاهر كونه ثبوتياً.

وبه ظهر الجواب عن الثانى ايضاً ، لان الامكان السابق هو الامكان الخاص اللازم للماهيات فى العقل ، وامكان عدمها المستدعى مادة هو الاستعداد التام ، وفرق بينهما وان اشتركا فى لفظ الامكان .

وعن الثالث : انهم انما يكتفون ببقاء المادة لان المادة اذن تكون جوهراً مجرداً غنياً عن المادة باقياً مع فناء ما يحل فيه ، ويلزم بالدليل الـذى ذكروه فى وجوب كون النفس المجردة مدركة لذاتها ولمبدأها كونه كذلك ، فيكـون هو النفس ، والصورة التى فرضت كانت عرضاً زائلا وكمالاتها علمها بمبادئها وذلك من لوازمها .

البحث السادس :

النفس عندهم تدرك الجزئيات ، لان ههنا شيئاً يحمل الكلى على الجزئى وذلك الشيء مدرك لهما ، لان التصديق مسبوق بالتصور ، والمدرك للكلى هو النفس فالمدرك للجزئى هوالنفس ، لكن ادراكها للكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وادراكها للجزئيات المحسوسة بواسطة القوى البدنية ، لانـا اذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس فى الخارج فهـو فى الذهن ، فمحل احد الجناحين انكان محل الثانى استحال حصول الامتياز، لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد ، لكن الامتياز حاصـل فمحل احدهما غير الاخر . وذلك لا يعقـل لافى الجسم والجسمانى، فتلك الصورة منطبعة فى آلة جسمانية وهى الخيال، والنفس تدركها بواسطة تلك الالة .

البحث السابع :

اتفقوا على سعادة النفوس الكاملة فى قوتيها النظرية والعملية ، وكمـال القوة النظرية بالعلوم ، واهمها فى تحصيل السعادة الباقية معرفة الله ، لان اللذة هى ادراك الملائم ، ولامدرك اكمل منه تعالى ، فادراكه اتم اللذات . وكلمـا كان استغراق الانسان فى معرفته اتم واوفى كانت سعادته بعد الموت اكمل واعلى وذلك امر يحققه العارفون به .

واما كمال القوة العملية فحصول الملكات الخلقية الفاضلة، وليست من اسباب السعادة الباقية بالذات ، بل غرضها ان لاتصير النفس اميل الى التعلق بالبدن ،

فيشتدتعلقها به فيحصل بذلك العذاب ، فكانت مستلزمة لنفي التعذيب عن النفس، وذلك من الامور العرضية في تحصيل السعادة .

البحث الثامن :

اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة لانها عادمة للكمالات ، فاذا انقطعت عن تعلق الأبدان بقيت على ذلك الجهل دائماً وادركت فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنية عائقة عنها ، فصارت معذبة بتلك الحسرة كما قال تعالى « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله » الى قوله « فأكون من المحسنين »[1] ونحوه .

واما عادمة الكمالات الثانية الحاصلة على احدى رذيلتي التفريط والافراط فربما تزول فيزول عذابها بها .

امانفوس البله والصبيان الخالية عن العقائد والاخلاق فربما قالوا انهاتتعلق بضرب من الاجرام السماوية وتستكمل بها ، اذ لا معطلة في الطبيعة عندهم .

واعلم ان حاصل المعاد الروحاني على رأي من ينكر المعاد الجسماني هوعود النفوس عن هذه الابدان ومفارقتها لها الى مبادئها وحصولها على ما تحصل عليه من سعادة أو شقاوة ، وتقرير هذه الابحاث مستقصى في كتبهم .

البحث التاسع :

اعلم ان جماعة من المحققين أوجبوا المعاد الروحاني والجسماني معاً ، وذلك انهم حاولوا الجمع بين الحكمة والشريعة ، فقالوا : دل العقل على ان

---

١) سورة الزمر : ٥٦ .

سعادة النفوس ومعرفة الله تعالى ومحبته ، و على ان سعادة الأجساد فى ادراك المحسوسات ، ودل الأستقراءعلى ان الجمع بين هاتين السعادتين فى الحيـاة الدنيوية غير ممكن، وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقاً فى تجلى انوارعالم الغيب لايمكنها الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ، لكن هذا الجمع انما يتعذر لضعف النفوس البشريـة فى هذا العالم، فاذا فارقت ابدانها واستمدت من عالم النفوس النفوس والطهارة قويت وشرفت ، فاذا أعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين .

وظاهر ان تلك الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات ، ولم يقم علىامتناع هذا المعنى دليل ، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الحكمية فوجب المصير اليه .

ومن الناس من ينكرهما معاً ، وهو قول من قال ان النفس هو المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدمت نفسه . ثم انه ينكر اعـادة المعدوم ، فحينئذ يلزمه انكار المعاد مطلقا ، الا ان المقدمة الأولى قد علمت فسادها . وبالله التوفيق .

الركن الثالث

(فى الوعد والوعيد واحكام الثواب والعقاب وسائر احوال القيامة)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الوعد هو الاخبار بوصول نفع الى الغير او دفع مضرة عنه فى المستقبل

من جهة المخبر ، والوعيد هو الأخبار بوصول ضرر الى الغير أو فوت نفع كذلك .

ثم المستحق بالافعال الاختيارية ستة : مدح ، وشكر،وذم، وثواب،وعقاب، وعوض :

فالمدح هو القول المنبيء عن عظم حال الغير مع القصد الى ذلك .

والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعم بقول أو فعل .

والذم هو القول المنبيء عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك .

والثواب هو النفع الخالص المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل .

والعقاب هو الضرر المحض المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة .

والعوض هو النفع المستحق الخالى من تعظيم وتبجيل .

ويستحق المدح والثواب بفعل الواجب والمندوب وترك القبيح ، واما الذم والعقاب فيستحقان بفعل القبيح والاخلال بالواجب ، وأما الشكر فيستحق بالنعم والاحسان ، واما العوض فيستحق بالمشقة الواصلة من الغير لاعلى جهة الاستحقاق .

البحث الثانى :

المكلف اما أن يكون مطيعاً او عاصياً ، فان كان مطيعاً فانه يستحق بطاعته الثواب ، خلافاً للاشعرية وابىالقاسم البلخى من المعتزلة .

لنا : العقل والنقل :

اما العقل فمن وجهين :

(احدهما) ان التكليف امالفائدة او ليس، والثانىعبث لايجوز منالحكيم

تعالى ، والأول فتلك الفائدة اما ان تعود الى الله او الى العبد اواليهما ، والأول والثالث باطلان لتنزهه تعالى عن فائدة تعود اليه ، فتعين الثانى . فهى اما ان تعود الى العبد فى العاجل ، وهو باطل لأن اشتغال العبد بالعبادة الشاقة محض الضرر او راجح الضرر ، فتعين ان تعود اليه فى الاجل ، وهو نفس الثواب المستحق بالطاعة التى يقبح بدونها الابتداء به .

(الثانى) ان التكليف الزام مشقة ، والزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا فالتكليف من غير عوض قبيح عقلا . والمقدمتان ضروريتان .

واما المنقول : فقوله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » وأمثاله[1].

ثم الثواب اما ان يكون ممايجوز الابتداء بمثله او لايجوز ، والاول باطل والالكان توسط التكليف لاجله عبثاً . وهو محال من الحكيم .

احتج الخصم بوجهين :

(احدهما) ان الانعام يوجب على المنعم الشكر والخدمة ، ونعم الله على العبد لاتحصى كما قال تعالى « وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها »[2] فكانت موجبة لاداء شكره ، واداء الواجب لايكون علة لاستحقاق شيء آخر عليه تعالى .

(الثانى) انابينا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وانمجموع القدرة والداعى يوجب الفعل ، وان الجميع من فعل الله تعالى ، وما كان فعله لايوجب عليه ثواباً .

وجواب الاول : لانسلم ان اداء الواجبات لايكون علة لاستحقاق شيء آخر لما بينا انه لابد فيه من فائدة تعود الى المكلف فى الاجل ، وهى الثواب .

---

١) سورة السجدة : ١٧ .

٢) سورة ابراهيم : ٣٤ .

وعن الثانى : انا بينا ان العبد مستقل بفعله ، ففعله لايكون فعل الله تعالى، فجاز أن يستحق به الثواب منه .

البحث الثالث :

المكلف العاصى اما ان يكون كافراً أو ليس ، اما الكافر فأكثر الامـة على انه مخلد فى النار ، واما من ليس بكافر فان كانت معصيته كبيرة فمن الامة مـن قطـع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة ، ومنهم من قطـع بعقابه وهم المعتزلـة والخوارج، ومنهم من لم يقطـع بعقابه اما لان معصيته لم يستحق بها العقاب وهو قول الاشعرية ، واما لانه يستحق بها عقاباً الا ان الله تعالى يجوز أن يعفوعنه ، وهذا هو المختار .

حجة من قطـع بعدم عقاب صاحب الكبيرة : ان كل من يدخل النار مخزى يوم القيامة ، وكل من اخزي فهو كافر . بيان الصغرى : قوله تعالى « ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته »[1] وصيغة من تقتضى العموم . وبيان الكبرى : قوله تعالـى « ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين »[2] دلت الايـة على اختصاص الخزي بالكافرين ، فكل مخزى يومئذ كافر ، فمن ليس بكافر لايكون مخزى فلا يدخل النار .

واما حجة المعتزلـة على القطـع بالعقاب فالقرآن والخبر : امـا القرآن فآيات :

(احدها) قوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نـاراً

---

١) سورة آل عمران : ١٩٢ .

٢) سورة النحل : ٢٧ .

خالداً فيها »[1] ومعلوم ان من ترك شيئاً من الواجبات وارتكب شيئاً من المنهيات فقد تعدى حدود الله ، فوجب ان يدخل النار .

(الثانية) قوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »[2].

(الثالثة) قوله تعالى « انه من يأت ربه مجرماً فان له جهنم لايموت فيهاولا يحيى »[3] وامثال هذه الايات كثيرة.

واما الاخبار فكثيرة :

(احدها) قوله عليه السلام : من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى النار .

(الثانى) قوله عليه السلام : من غصب شبراً من ارض طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين .

(الثالث) قوله عليه السلام: من شرب الخمر فى الدنيا ولم ينتبه لم يشربها فى الاخرة .

لاشك ان هذه العمومات متناولة للكفار ولمن عصى من اهل القبلة .

والجواب الاجمالى عن هذه العمومات : انه انما يمكن التمسك بها عند عدم المخصص ، لكن لانسلم أنه لامخصص، اقصى ما فى الباب انه لامخصص فى وجدانكم ، لكن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

سلمناه ، لكنها معارضة بالايات والاخبار الواردة فى الوعد ، كقوله تعالى

---

١) سورة النساء : ١٤ .

٢) سورة الزلزلة : ٨ .

٣) سورة طه : ٧٤ .

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »[1] وقوله تعالى « ان الله يغفر الذنوب جميعاً »[2] وقوله « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »[3] كما سيأتى تقريره .

ثم ان الترجيح فى جانب الوعد لوجوه :

(احدها) ان آيات الوعد اكثر ، والكثرة مستلزمة للرجحان .

(والثانى) ان صرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد ، لان اهمال الوعيد كرم واهمال الوعد لؤم .

(الثالث) ان العاصي اتى بأتم الطاعات واكبرها وهو الايمان ، ولـم يأت بما هو اكبر المعاصى وهو الكفر ، فوجب ان نرجح جانب وعده على جانب وعيـده .

وبيان ذلك : ان المالك اذا أتى عبده بأعظم طاعاته وارتكب بعض معاصيه التى دون الغاية ، فلو رجح تلك المعصية الحقيرة على تلك الطاعة العظيمة لعد لئيماً مؤذياً بعيداً عن الكرم ، وذلك على اكرم الاكرمين وارحم الراحمين محـال ، فعلمنا ان الرجحان فى جانب الوعد . وبالله التوفيق .

البحث الرابع : فى دلائل العفو

وهى من وجوه :

(احدها) قوله تعالى « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات »[4]

---

١) سورة الزلزلة : ٧ .

٢) سورة الزمر : ٥٣ .

٣) سورة الرعد : ٦ .

٤) سورة الشورى : ٢٥ .

وقوله « ويعفو عن كثير »[1] فنقول : هذا العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه ، او عمن لايحسن عقابه . والقسم الثانى باطل ، لان عقاب من يقبح عقابه قبيح ، ومن ترك مثل هذا القبيح لايقال انه عفا . واما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا ، فتعين الاول .

(الثانى) انه لو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان قوله « يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات » تكراراً من غير فائدة ، فعلمنا أن العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه .

(الثالث) قوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »[2] وجه الدليل : ان قوله « ويغفر ما دون ذلك » يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ، ويندرج فى ذلك الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك « لمن يشاء » يدل على انه يغفر كل ذلك ، لكن لا للكل بل للبعض ، فكان غفران الكبيرة والصغيرة منه صادقاً .

(الرابع) قوله تعالى « يا عبادى الذين أسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم »[3].

فان قلت : لم لايجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة، وهذا اولى لان حملها عليه يقتضى بقاء الاية على ظاهرها ، وعلى ماذكرتم يلزم ان يكون الكفر مغفوراً قبل التوبة ، وانتم لاتقولون به .

قلت : ماذكرته يستلزم الاضمار، وما ذكرناه وان استلزم التخصيص بالكفر

---

١) سورة المائدة : ١٥ .

٢) سورة النساء : ٤٨ .

٣) سورة الزمر : ٥٣ .

لكن التخصيص خير من الاضمار على ما علم فى أصول الفقه .

(الخامس) قوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »[1] وكلمة « على » تفيد الحال ، أى ذو مغفرة لهم حال كونهم ظالمين .

(السادس) انا سنقيم الدلالة انشاء الله تعـالى على تأثير شفاعة محمد عليه السلام فى اسقاط العقاب عن عصاة امته .

البحث الخامس :

اتفقت المعتزلـة على انه لا يجوز أن يجتمع للمكلف استحقاق الثـواب والعقاب معاً ، ثم اختلفوا فيه اذا فعل طاعة ومعصية .

فذهب ابو على الجبائى الى القول بالاحباط والتكفير ، ومعناه ان الطاعة اذا تعقبت المعصية ـ سواءكان أزيد أو انقص ـ كفرت بها ، وان كان المتعقب هو المعصية أحبطت الطاعة .

وذهب ابوهاشم الى القول بالموازنة ، ومعناها أن المكلف اذا فعل طاعة ومعصية فأيهما كانت اكثر اسقطت الاخرى .

وعندنا انه يجوز أن يجتمع له المستحقان الثواب والعقاب معاً .

لنا وجهان :

(احدهما) ان بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول ، وقد كان الايمان قبل المعصية علةتامة لاستحقاق الثواب ، وهو بعينه باق بعدها ، فوجب بقاءمعلوله بعدها. وهذه الحجةمبنية على ان الايمان عبارة عن التصديق القبلى، وسنبين ذلك.

وبهذه الحجة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالاحباط .

---

١) سورة الرعد : ٦ .

(الثانى) ان استحقاق الثواب واستحقاق العقاب اما ان يتنافيا أولا ، والاول باطل ، لان تنافيهما اما لذاتيهما وهو باطل ، لان ماهية الاستحقاق ماهية واحدة أو باللوازم ، وهو ايضاً باطل ، لان الماهية الواحدة لا يختلف لوازمهـا ، او بالعوارض لكن العارض لما جاز زواله جاز زوال مابه تنافي الاستحقاقين فجاز اجتماعهما ، فوجب ان يصلا الى المكلف العاصى بمقتضى قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ❊ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

البحث السادس :

عندنا ان العاصي من اهل الايمان لايخلو من ثلاثة احوال : اما ان يعفوالله عنه ابتداء ، أو بالشفاعة ، او يعذبه منقطعاً .

لنا في انقطاع عقابه : انه لماثبت جواز اجتماع استحقاقى الثواب والعقاب فبتقدير حصولهما فـان عفي عنه فلا عقاب عليه ، وان لم يعف وجب وصـول الاستحقاقين اليه ، فأما ان يثاب اولا فى الجنة ثم ينقل الى عذاب النار وهـو باطل لاجماعنا على دوام الثواب ولقوله تعالى « اكلها دائم وظلها »[1] او يعاقب اولاثم ينقل الى الجنة وينقطع عقابه وهو المطلوب .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول :

اما المعقول : فهو أنه لما كان الفاسق يستحق نفسه العقاب وجب أن يكون ذلـك الاستحقاق مزيلا لاستحقاق الثواب ، لان العقاب مضرة خالصة دائمـة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا ، فوجب أن ينفى استحقاق العقاب ما سبق من استحقاق الثواب .

واما المنقول فهم انهم استدلوا بالايات الدالة على تخليد الفاسق كقولـه

---

١) سورة الرعد : ٣٥ .

تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها »[1] وامثاله . ثم قالوا : الخلود هو الدوام لقوله تعالى « و مـا جعلنا لبشر من قبلك الخلد »[2]، فلو كان الخلود هو المكث الطويل وقد سبق قبله من عمر زماناً طويلا لماكان هذا النفي صادقاً .

وجواب الاول : لانسلم العقاب خالص المضرة دائمها .

فان قلت : ان الموجب له وللمدح والذم واحد ، وهما دائمان ، فكان هـو ايضاً دائماً ، لمشاركته لهما في المقتضى وهو الفعل .

قلت : لانسلم أن الفعل موجب للمدح والذم دائماً ، ولذلك فان العبد اذا أتى بجرم واحد فأخذ مولاه يلومه دائماً نسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون . سلمناه ، لكن لانسلم استلزام دوام المعلولين دوام الاخر .

وعن الثاني : ان الخلود كما يصدق على المكث الدائم كذلك يصدق على المكث الطويل المنقطع ، والاشتراك والمجاز خلاف الاصل ، فوجب جعلـه حقيقة في القدر المشترك ، وهو مطلق المكث الطويل ، لانـه اعم من الدائم والمنقطع .

واذا كان كذلك فنقول : انه ان دل في الاية المذكورة على الدوام بقرينة فلا نسلم انه يدل في آيات وعيد الفساق على الدوام .

البحث السابع :

اتفقت الامة على ان شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله حق ، لكن المعتزلة

---

١) سورة النساء : ٩٣ .

٢) سورة الانبياء : ٣٤ .

قالوا انما يؤثر في زيادة النعيم لاهل الجنة ، والاشعرية قالوا بذلك لكن من جملة تأثيرها اسقاط العقاب عن العصاة ، وهو المختار .

لنا : القرآن والخبر، اما القرآن فقوله تعالى « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات »[1] والفاسق من هذه الامة مؤمن بايمانه على ما سيأتي ، فوجب ان يدخل فيمن يستغفر له الرسول .

ثم هذا الامر اما أن يكون واجباً أو ندباً، وعلى التقديرين فالرسول عليه السلام يفعله وطلبه عليه المغفرة من الله لمؤمني امته لا يرد، لقوله تعالى « ولسوف يعطيك ربك فترضى »[2]، فوجب ان تتحقق شفاعته في حق فاسقي امته ، وبها يسقط العقاب في حقهم .

واما الخبر فقوله صلى الله عليه وآله « اعددت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي » .

البحث الثامن :

الجنة والنار مخلوقتان : اما الجنة فلقوله تعالى « أعدت للمتقين »[3] وكل معدود موجود فالجنة موجودة ، واما النار فلقوله تعالى في صفتها « اعدت للكافرين »[4].

احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب ان لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة . اما الملازمة فلقوله تعالى « اكلها دائم وظلها »[5] واما

١) سورة غافر : ٥٥ .

٢) سورة الضحى : ٥ .

٣) سورة آل عمران : ١٣٣ .

٤) سورة آل عمران : ١٣١ .

٥) سورة الرعد : ٣٣ .

بطلان اللازم فلقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه »[1].

الجواب : منع الملازمة، وحمل دوام اكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين لها . وبالله التوفيق .

البحث التاسع : فى حقيقة التوبة

التوبة مركبة من ثلاثة امور : احدها الندم على الماضى من قول أوفعل ، والثانى الترك فى الحال ، والثالث العزم على الترك فى الاستقبال .

والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزماً للضرر العظيم فى الاخرة ثم تحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الأمور الثلاثة .

البحث العاشر :

التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى « وتوبوا الى الله توبة نصوحاً »[2] وهى مقبولة قطعاً لقوله تعالى « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده »[3].

ويسقط العقاب بها عندنا تفضلا من الله تعالى ، واوجبت المعتزلة والفلاسفة قبولها وسقوط العقاب بها عقلا .

اما المعتزلة فقالوا : لو لم يجب سقوط العقاب بها لما حسن تكليف العاصى واللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : انها لو لم يسقط عقاب العاصى لم يبق له طريق الى الخروج من العقاب المستحق دائماً ، فلم يكن له طريق

---

١) سورة القصص : ٨٨ .

٢) سورة التحريم : ٨ .

٣) سورة الشورى : ٢٥ .

الى حصول الثواب ، لاستحالة اجتماع استحقاقيهما على ما سبق . واما بطلان اللازم فبالضرورة من دين محمد عليه السلام .

الجواب : منع الملازمة ، فانا بينا ان له طريقاً آخر وهو العفو .

واما الفلاسفة فقالوا : المعصية انما تستلزم العذاب من حيث ان حب الدنيا وقنياتها انما بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكن من الوصول الى محبوبها ، فحينئذ يعظم بلاؤها . فاذا اطلعت في بدنها على قبح هذه الامور الفانية وحصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبة ، فبعد المفارقة لا يكون هناك عذاب بسببها .

البحث الحادى عشر :

اكثر الأمة على ان التوبة تصح عن بعض المعاصى دون البعض ، خلافاً لابى هاشم .

حجتهم : ان اليهودى اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع اصراره على غصب تلك الحبة يقبل توبته ، والعلم به ضرورى من الدين .

حجة ابى هاشم : ان التوبة عن القبيح ان كانت لامن حيث هو قبيح فليس بتوبة ، لأنا بينا ان سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه ، ومالم يتحقق السبب لايتحقق المسبب . وان كانت عن القبيح لما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح يكشف عن كون التائب تائباً عن القبيح لالكونه قبيحاً ، وقد قلنا ان ذلك يمنع من كونها توبة .

والجواب : ان القبيح مقبول بحسب الاشد والاضعف ، فلم لايجوز أن يتوب الانسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح ، ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كل قبيح . وبالله التوفيق .

الركن الرابع

(فى الاسماء والاحكام)

وفيه بحثان :

البحث الاول : الايمان

اما ان يكـون الايمان والكفر من اعمـال القلوب أو من اعمال الجوارح او من اعمالهما . والاول هو التصديق القلبى.

واما الثانى : فاما أن يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين ، وهو منقول عن الكرامية ، أو من جميع افعال الجوارح من الطاعات ، وهو قول قدماء المعتزلة والقاضى عبد الجبار ، أو عن جميع الطاعات من الافعال والتروك ، وهـو قول ابى علي وابى هاشم .

واما الثالث فهو قـول اكثر السلف ، فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنـان واقرار باللسان وعمل بالاركان .

والمختار أن الايمان عبارة عـن التصديق القلبى بالله تعالى وبما جاء بـه رسوله من قول أو فعل ، والقول اللسانى سبب ظهوره ، وسائر الطاعات ثمرات مؤكدة له .

لنا : ان الايمان حقيقة فى التصديق القلبى ، فوجب أن لايكون حقيقة فى غيره دفعاً للاشتراك : اما الاول فلقوله تعالى «كتب فى قلوبهم الايمان »[1] وقوله

---

١) سورة المجادلة : ٢٢ .

« ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم »[1] وامثاله ، والمكتوب في القلب والداخل فيه لايجوز أن يكون هو القول اللساني ، ولا شيء من اعمال سائر الجوارح .

واما الثاني : فلما ثبت في اصول الفقه ان الاشتراك خلاف الاصل ، وقد تبين ايضاً ان شيئاً من اعمال الجوارح لايجوز أن يكون جزءاً من الايمان ، لوجوب اجتماع الجزء والكل في محل واحد ، وامتناع كون القلب محلا لشيء من اعمال سائر الجوارح .

البحث الثاني :

الكفر هو انكار صدق الرسول عليه السلام وانكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة .

والنفاق هو اظهار الايمان والاسلام واسرار الكفر .

وأما الفسق فهو الخروج عن طاعة الله ورسوله في بعض الاوامر والنواهي الشرعية التي يجب امتثالها مع اعتقاد ذلك الوجوب ، وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر وبين الايمان ، ولا يصدق عندهم على الفاسق انه مؤمن ولا كافر ، وعند الحسن البصري انه منافق .

وعند جماعة من الزيدية والخوارج انه كافر .

وعندنا انه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه .

لنا : ان الفاسق من اهل الصلاة مصدق بالله ورسوله ودينه ، فكان مؤمناً .

---

١) سورة الحجرات : ١٤ .

واما المعتزلة فلماادخلوا سائر الطاعات فى مسمى الايمان لزم على أصولهم ان يخرج الفاسق عن الايمان لتركه بعضها ، واما أنه لايدخل فى الكفر فلانه يقام عليه الحدود ويقادبه ويدفن مع المسلمين ويغسل ويكفن ويصلى عليه . ولا واحد من الكفار كذلك ، فاذن ليس هو بكافر . والله أعلم بالصواب .

القاعدة الثامنة

(فى الامامة)

وفيه مقدمة واركان :

اما المقدمة

فاعلم ان الكلام فى هذه القاعدة ايضاً كالكلام فى قاعدة النبوة فى ترتيبها على خمس مسائل، يسأل عن كل واحدة منها بكلمة مفردة ، وهى : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن .

فأولها قولنا « مالامام » ، والبحث فى هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة فى الاصطلاح العلمي .

الثانية قولنا « هل الامام » اى هل يكون الامام مما يجب فى الحكمة وجوده ام لا ، وهل يجب دائماً بحيث لايجوز خلو زمان التكليف عنه او فى

بعض الاوقات .

الثالثة قولنا « لم يجب وجود الامام »، ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه .

الرابعة قولنا « كيف الامام » ، ويبحث فيها عما ينبغى أن يكون عليه من الصفات التى بها يكون اماماً .

الخامسة قولنا « من الامام »، ويبحث فيها عن تعيينه فى سائر زمان الاسلام.

ونحن نذكر الفصول على هذا الترتب انشاء الله تعالى .

الركن الاول

(فى ماهية الامام ووجوده وغايته)

وفيه ابحاث :

البحث الاول : فى ماهيته

هو انسان له الامامة ، وهى رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا بالاصالة.

فقولنا « رئاسة » كالجنس لها والباقى من قبيل الخواص .

واحترزنا بـ« العامة فى امور الدين والدنيا » عن الخاصة ببعضها .

وبقولنا بـ« الاصالة » احتراز عن رئاسة النواب والولاة من قبله .

ومفهوم كونه اماماً وان كان اعم من كونه انساناً لكن يعلم كونه انساناً بحسب العـرف .

البحث الثاني : فى انه هل يجب نصبه ام لا

لانه اما ان يجب ذلك على العباد أو على الله او لايجب اصلا .

والاول امـا ان يجب عقلا او سمعاً ، والاول مذهب ابى الحسين البصرى والجاحظ ، والثانى مذهب الاشعرية واكثر المعتزلة والزيدية .

والثانى قول الشيعة فمنهم من قال يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة والمطالب ، وهو قول الاسماعيلية ، ومنهم من قال يجب على الله نصبه ليكون لطفاً لنا لاداء الواجبات العقلية والاجتناب عن المقبحات ويكون حافظاً للشريعة مبيناً لها ، وهو قول الاثني عشرية .

والثالث قول من قال لايجب نصبه ، فمنهم من قال لايجب فى وقت الحرب والاضطراب ، لانه ربما كان نصبه سبباً لزيادة البشر ، ومنهم من عكس ، ومنهم من قال لايجب اصلا . والمختار انه يجب نصبه فى حكمته تعالى .

لنا : ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالى فى أداء الواجبات الشرعيـة التكليفية ، وكل لطف بالصفة المذكورة فواجب فى حكمة الله تعالى أن يفعله مادام التكليف بالمطلوب فيه قائماً ، فنصب الامام المذكور واجب من الله فى كل زمان التكليف .

اما الصغرى : فان مجموعها مركب من كون نصب الامام لطفاً فى الواجبات الشرعية ، ومن كونه من فعل الله . اما الاول فلان المكلفين اذا كان لهم رئيس تام الرئاسة عادل ممكن كانوا أقرب الى القيام بالواجبات واجتناب المقبحات، واذا لم يكن كذلك كان الامر بالعكس ، والعلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل بالتجربة لايمكنه دفعه عن نفسه بشبهة، ولا معنى للطف الا ماكان مقرباً الى الطاعة

ومبعداً عن المعصية ، فثبت ان نصب الامام لطف في اداء الواجبات . وأما كونه من فعل الله فلما سنبين ان هذا الامام لايجوز عليه الاخلال بالواجب ولا فعل القبيح ، فحينئذ لايمكن أن يكون نصبه الا من فعل الله ، لانه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره لاطلاعه على السرائر دون غيره .

واما الكبرى فلانه لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك اللطف في مدة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبح التكليف به وانتقض الغرض منه ، واما تمكين هذا الامام فهو من افعال المكلفين ، اذ المدح عليه والذم على عدمه راجعان اليهم.

لايقال : لم لايجوز أن يقوم غير هذا الامام مقامه من فعل الله او من فعل غيره ، فلا يكون نصبه بعينه واجباً. سلمناه، لكن متى يجب هذا النصب اذا كان خالياً عن وجود المفاسد أو اذا لم يكن. والثاني ممنوع ، فلم لايجوز ان يكون فيه مفسدة خفية لانعرفها وبسببها لايجب . سلمناه ، لكن انما يجب نصبه لكونه لطفاً، لكنكم شرطتم في كونه لطفاً تمكينه ، فعند عدم تمكينه لايكون نصبه لطفاً فلا يجب .

لانا نجيب :

عن الاول : ان قيام الغير مقامه لايتصور الا في حال عدمه ، وقد قلنا انا نعلم بالضرورة ان عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبعد الخلق عن الصلاح وقربهم من الفساد، فيستحيل ان يكون له بدل .

وعن الثاني : ان قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف ومقرب لحصوله ، فيكون مراداً له ، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريداً للمفسدة ، وقد سبق بطلان ذلك .

وعن الثالث : انا لانجعل التمكين شرطاً في كون نصبه لطفاً ، بل من تمام

اللطف وكماله ، اذمجرد نصب الامام لطف لاوليائه والمعتقدين بصحة امامته في قربهم من الواجبات وبعدهم من المقبحات ، اذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه وظهوره عليهم . وبالله التوفيق .

البحث الثالث : في علة وجوده

وهي أمران :

(احدهما) ان يكون المكلفون مع وجوده اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي ، لجواز وقوعها منهم ، وذلك بردعه لهم عنها وحمله اياهم على اضدادها .

(الثاني) أن يكون الشرع محفوظاً بوجوده ، لما سنبين من وجوب عصمته وبالله التوفيق .

الركن الثاني

(في الصفات التي ينبغي ان يكون الامام عليها)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

انه يجب أن يكون الامام معصوماً ، ويدل عليه وجهان :

(احدهما) لو لم يكن معصوماً للزم وجوب اثبات ائمة لانهاية لها ، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك . بيان الملازمة : انه لو لم يكن معصوماً فبتقدير

صدور المعصية عنه نفتقر الى امام آخر يؤدبه عليها ويثقفه عند الاعوجاج عن سبيل الله ، والا لم يكن ملطوفاً له ، وهو باطل على ما مر ، ويكون الكلام فى ذلك الامام كالكلام فيه ، ويلزم التسلسل . واما بطلان اللازم فظاهر .

لايقال : لم لايجوز أن يكون انتهاؤه فى الاحتياج الـى النبى او القرآن والسنة ، فلا يلزم التسلسل . سلمناه ، ولكن لم لايجوز أن يكون هو لطفاً لكل واحدمن الامة ، ويكون مجموع الامة لطفاًله ، فينقطع التسلسل . ولا يلزم الدور لاختلاف جهة اللطف .

لانا نجيب عن الاول : ان نسبة المكلفين الى النبى والقرآن نسبة واحدة ،فلو كان النبى او القرآن مغنياً لواحد من المكلفين مع جواز الخطأ عليه لكان مغنياً للجميع ، وحينئذ لايجب احتياجهم جميعاً الى امام ، لكن هذا اللازم باطل لما سبق فالملزوم كذلك .

وعن الثانى من وجهين :

احدهما ـ ان الامام واحـد من الامة ، فان جاز أن يكون مجموع الامـة لطفاً له فليجز فى كل واحد منهم ذلك ، وحينئذ لاحاجة بهم الى امام كما سبق.

الثانى ـ ان مجموع الامة سوى الامام لايكون معصوماً بالاتفاق ، اما عندنا فظاهر واما عند الخصم فلخروج الامام عن ذلك المجموع ، وحينئذ يكون ذلك المجموع جائز الخطأ ، فلا يصلح ان يكون لطفاً فى حق الامام .

(الوجه الثانى) فى ان الشريعة التى جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله واجبة على جميع المكلفين الى يوم القيامة ، فلابد لها من حافظ ينقلها اليهم من غير تغيير ولاتحريف ، والا لكان التكليف بها تكليفاً بما لايطاق، فذلك الناقل يجب أن يكون معصوماً والالجاز فيها التغيير والتحريف وقد أبطلنا ، فذلـك الحافظ

المعصوم اما مجموع الامة اوآحاد بعض منها ، والاول باطل لان عصمة مجموع الامة انما تعلم بالنقل ، فهي مشروطة بصحته ، فلو جعلنا النقل مشروطاً بصحة عصمتهم لزم الدور وانه محال ، فتعين الثاني وهو مرادنا بالائمة المعصومين .

لا يقال : لم لايجوز ان تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر . سلمناه ، لكن انما تكون محفوظة بنقل الناقل المعصوم أن لو كان ذلك الناقل بحيث يرى ويستفاد الشريعة منه ، اما اذا لم يكن كذلك فلا .

لانا نجيب عن الاول : ان نقل اهل التواتر انما يحفظ ما نقلوه ويدل على صحته فاما لايدل على ان الذى لم ينقلوه لم يوجد فأين احد البابين من الاخر .

وعن الثاني: لانسلم انها لاتكون محفوظة بالناقل المعصوم الا اذا كان بحيث يرى ، فان عندنا أن الشريعة محفوظة في زمان غيبته ، وهي التي في ايدينا لم يفت منها شيء ، فاذا اختلت وجب ظهوره لبيانها . وبالله التوفيق .

البحث الثاني :

انا لما بينا انه يجب أن يكون معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لاصول الكمالات النفسانية ، وهي : العلم ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة .

فأما العلم فلابد وأن يكون عالماً بما يحتاج اليه في الامامة من العلوم الدينية والدنياوية كالشرعيات والسياسات والاداب وفصل الحكومات والخصومات ، اذ لو جاز أن يكون جاهلا بشيء منها مع حاجة امامته الى ذلك لكان مخلا ببعض ما يجب عليه تعلمه ، والاخلال بالواجب ينافي العصمة .

واما العفة فلان عدمها يستلزم اما طرف التفريط ، وهو خمود الشهوة وذلك تقصير عما ينبغي ، واما طرف الافراط ، وهو الفجور وذلك ايضاً مناف للعصمة .

واما الشجاعة فان عدمها مستلزم لاحـد طرفي الافراط والتفريـط ، والاول رذيلة التهور وفيها القاء النفس الى التهلكة وذلك معصية تنافى العصمة،والثانى رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف والقعود عما يجب عليه من قمع الاعداء من اهل الفساد فى الدين وهو ينافى العصمة .

واما العدالة فلان عدمها مستلزم أما للانظلام وهى رذيلة منهي عنهـا منافية للعصمة ايضاً ، واما للظلم وهو من كبائر المعاصى المنافية للعصمة .

فثبت ان الامام يجب ان يكون مستجمعاً لاصول الفضائل النفسانية . وبالله التوفيق .

البحث الثالث :

يجب أن يكون افضل الامة فى كل ما يعد كمالا نفسانياً ، لانه مقدم عليهـم والمقدم يجب أن يكـون افضل ، لان تقديم الناقص على من هو اكمل منـه قبيح عقلا .

البحث الرابع :

يجب أن يكون متبرأ مـن جميع العيوب المنفرة فى خلقته مـن الامراض كالجـذام والبرص ونحوهمـا ، وفى نسبه واصله كالزنا والدناءة والصناعـات الركيكة والاعمال المهينة كالحياكة والحجامة ، لان الطهارة عن ذلـك تجرى مجرى الالطاف المقربة للخلق الى قبول قوله وتمكنه ، فيجب كونه كذلك .

البحث الخامس :

يجب كونه منصوصاً عليه ، ولا طريق الى تعيينه الا بالنص ، خلافاً لسائر الفـرق .

لنا : انه واجب العصمة ، وكل مـن كان كذلك فيجب النص عليه . امـا الصغرى فقد سبق بيانها، واما الكبرى فلان العصمة امر باطن لايطلع عليه الاالله تعالى ، واذاكان كذلك وجب أن يكون تعيينه بالنص عليه ، بل وجب انلاطريق الى ذلك سواه .

لايقال : لانسلم وجـوب النص عليه ، ولم لايجوز ان يفترض الله اختيـار الامام الى الامة اذا علم انهم لايختارون الا المعصوم . سلمناه ، لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلا بالواجب لانه لم ينص عليه ، لكن اللازمباطل فالملزوم كذلك .

لانا نجيب عن الاول : بأن الامة علىتقدير علمهم بأن الامام واجبالعصمة اما ان يعلمهم الله بأن الذىاختاروه هو الامام او لايعلمهم ، والاول يستلزم كون الطريق الى العلم به النص، والثانى يستلزم جهلهم ، لكن ذلك المعين واجب العصمة مع علمهم بأن الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، فيلزم من ذلـك شكهم فى كون ذلك المعين هو الامام ، وذلك يستلزم توقفهم عن امتثال امـره ، وهو قادح فى غرض الامامة من كونه لطفاً لهم .

وعن الثانى : منع الملازمة ، فانا سنبين انه وجد النص عليه .

البحث السادس :

يجب ان يكون مخصوصاً بآيات وكرامات من الله ، لأن الحاجة قد تمس اليها في تصديق بعض الخلق له ، فاذا ظهرت مقارنة لدعواه الامامة علم بها صدقه .

ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية أن المعجزات مشروطة بدعوى النبوة واما الكرامات فليست كذلك ، بل جاز أن تقارن دعوى الامامة وقد تحصل بدونها . وبالله التوفيق .

الركن الثالث

(في تعيين الامام)

وفيه ابحاث :

البحث الاول :

الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلافصل امير المؤمنين علي عليه السلام لوجوه :

(الاول) انه كان افضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله ، وكل من كان كذلك فهو أولى بخلافته واحق بأمره من غيره .

بيان الصغرى : انه عليه السلام كان مستجمعاً للفضائل الخلقية ، وكان اكمل فيها من سائر الصحابة ، وكل من كان كذلك كان أفضل منهم . بيان الصغرى :

ان اصول الفضائل كما علمت اربعة وهو العلم والعفة والشجاعة والعدالة، وقد كانت ثابتة له عليه السلام. اما العلم فقدكان عليه السلام اعلم الامة بعدرسول الله صلى الله عليه وآله ، وبيانه بالاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فهو انه لانزاع فى انه كان فى غاية الذكاء والاستعداد للعلم ، وكانرسول اللهصلى الله عليه وآله افضل الفضلاء ، ثمانه بقى من أول صغرهالى حين وفاة الرسول فى خدمته يلازمه ليلا ونهاراً ويدخل عليه فى كل وقت ، ولم يتفق ذلك لاحد من الصحابة . ومعلوم ان التلميذ اذا كان بتلك الصفة من الفطنة والحرص على العلم وكان الاستاذ فى غاية الفضل والحرص على ارشاده وتعليمه وكان الاتصال بينهما حاصلا فى كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ مبلغاً عظيماً فى العلم .

وأما التفصيل فمن وجوه :

احدها ـ قوله عليه السلام « اقضاكم علي » والقضاء محتاج الى جميع انواع العلوم ، فلما رجحه فى القضاء على الكل يلزم ترجيحه عليهم فى كل العلوم، واما سائر الصحابة فانما رجح بعضهم فى علمواحد ،كقوله عليه السلام « أفرضكم زيد » و« اقرأكم ابي » .

الثاني ـ ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى « وتعيها اذن واعية »[1] نزلت فى حق على عليه السلام ، واختصاصه بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم .

الثالث ـ نقل عنه عليه السلام انه قال « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً » ، وذلك يدل على انه قد بلغ فى كمال العلم الى اقصى ما يبلغ اليه القوةالبشرية

---

١) سورة الحاقة : ١٢ .

ولم يدع احد ممن عداه هذه المرتبة .

الرابع ـ انه قال « لقد اندمجت على مكنون علم لوبحث بـه لاضطربتم اضطراب الارشية فى الطوى البعيدة » ، وذلك يدل على اختصاصه بعلوم ليس فى قوة غيره من الصحابة الوصول اليها .

الخامس ـ انه قال « لـو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم، والله مامن آية نزلت فى بر او بحر او سهل او جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اي شيء نزلت » .

ولئن قلت : التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها .

قلت: المراد أنه متمكن من تفصيل احكامها كما أنزلت وبيانها لمن له العمل بها من اهلها بعد اداء حق الجزية .

السادس ـ ماشتهر وتواتر من رجوع اكابر الصحابة اليه فى كثير من الاحكام كرجوع عمر فى قصة المجهضة وقصة المرأة التى ولدت لستة اشهر فأمر عمر برجمها والتى اقرت بالزنا وهى حامل فأمر برجمها ، وقول عمـر بعد رده عليه السلام له وبيان ما اشكل عليه « لولا علي لهلك عمر » وقوله « لاعشت لمشكلة لا تكون لها يا ابا الحسن » ، فان كل ذلك يدل على كمال علمه ومزيده فيـه على غيره .

السابع ـ ان اعظم العلوم واهمها اصول الدين ، وقد ورد فى خطبه عليه السلام من أسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنبوة واحوال المعاد مالم يأت فى كلام احد من الاوليا واكابر الحكماء ، حتى ان جميع فرق العلماء من المتكلمين والفقهاء وعلماء الاخلاق والسياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة

ينتهون اليه عليه السلام كما بين ذلك فى مظانه ، كما تجده عند استقراء كلامه عليه السلام و كلام من بعده من العلماء ، وذلك مستلزم لافضليته على سائر الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله .

واما العفة فقد كان له عليه السلام فيها الاية ، ويكفيك فى التنبيه على حاله فيها مطالعة كلامه فى نهج البلاغة ، نحو كتابه الى عثمان بن حنيف الانصارى عامله بالبصرة وقد بلغه انه دعي الى وليمة قوم فأجاب اليها ، وقوله فيه «ألا وان امامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه ، ألا وانكم لاتقدرون على ذلك ولكن اعينونى بورع واجتهاد وعفة وسداد » وقوله فيه « وايم الله يميناً استثنى فيها بمشية الله تعالى لاروضن نفسى رياضة تهش معها الى القرص اذا قدرت عليه مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً ولادعن مقلتى كعين ماء نضب معينها مستفرغة دموعها اتمتلىء السائمة من رعيها فتبرك وتشبع الربيضة من عشبها فتربض ويأكل علي من زاده فيهجع ، قرت اذن عينه اذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة والسائمة المرعية » الى غير ذلك من كلامه عليه السلام. والتواتر شاهد بأنه كان على حالة تشهد بأنه ازهد الناس بعد الرسول صلى الله عليه وآله .

واما الشجاعة : فالخوض فى اثباتها له يجرى مجرى ايضاح الواضحات.

واما العدالة : فهى ملكة تنشأ عن هذه الملكات الثلاث وتلزمها ، ويكفى فى التنبيه عليها قوله عليه السلام « والله لو اعطيت الاقاليم السبعة بما فيها على ان أسلب نملة جلب شعرة ما فعلته » ، وذلك ابلغ ما يوصف من ترك الظلم والحصول على وسط العدل وفضيلته .

فثبت بهذا أنه عليه السلام كان مستجمعاً لاصول الفضائل وانه فيها اكمل من غيره

واما ان كل من كان كذلك فهو افضل فلانه لامعنى للافضل الا الاكثر فضلا .

(الثانى) من التفضيل ان الرسول الله صلى الله عليه وآلـه لما آخى بين الصحابه آخى بينه وبين نفسه ، وذلك يستلزم أفضليته على سائر الصحابـة ، اذ المؤاخاة مظنة المواساة فى المنصب وقيام كل من الاخوين مقام الاخر ، فلما كان محمد عليه السلام افضل الخلق كان القائم مقامه كذلك .

(الثالث) قولـه صلى الله عليه وآله فى ذى الثدية « شر الخلق والخليقة يقتله خير الخلق والخليقة » ، وفى رواية « يقتله خير هذه الامة » وكان قاتله علياً عليه السلام .

(الرابع) قوله صلى الله عليه وآله لفاطمة « ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار منهم اباك فاتخذه نبياً ، ثم اطلع ثانياً فاختار منهم بعلك » .

(الخامس) روى عن عائشة انها قالت : كنت عند النبى اذ أقبل علي. فقال: هذا سيد العرب . فقلت : بأبى انت وأمى ألست سيـد العرب ؟ فقال : انا سيد العالمين وهو سيد العرب .

فهذه الوجوه وامثالها ممايدل على انه افضل الخلق بعد محمد عليه السلام.

واما ان كل من كان افضل فهو أولى بالخلافة واحق بالتقديم فهى مقدمـة جليه غنية عن البيان ، اذ كان قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما يحتاج اليه في التقديم مركوزاً فى بداية العقول .

(الوجه الثانى) ان نقول : الامـام يجب ان يكون واجب العصمة ، ولا واحد من الصحابة سوى علي عليه السلام بواجب العصمة ، فلم يجز ان يكون الامام من الصحـابة غير علي . اما الصغـرى : فقد مر بيانها ، واما الكبـرى فلان الناس بعد الرسول اختلفوا ، فمنهم من قال بأن الامام على ، ومنهم مـن قال بأنه العباس ، ومنهم من قال بأنه ابو بكر ، واجماع الناس على تعيين احد هؤلاء الثلاثة مما يدل على ان غيرهم ليس فى مرتبتهم ، لكن العباس وابوبكر

لم يكونا واجبى العصمة بالاتفاق واما من دونهما فبالاولى ، وحينئذ يتعين أن يكون الامام هو علي ، والا لخرج الحق عن الامة وخلا الزمان عن الامام المعصوم ، وقد سبق بطلانه .

(الوجه الثالث) النص الجلى من رسول الله صلى الله عليه وآله فى حقه بحيث لايقبل التأويل، كقوله « سلموا عليه بأمرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوا » وقوله « انت الخليفة من بعدى »، وذلك مما تواترت ونقلته خلفاً عن سلفوهم يملأون وجه الارض ، فيجب أن يكون هو الامام الحق بعده بلا فصل .

لايقال : لانسلم اصل هذا النص . سلمناه ، لكن لا نسلم انه متواتر ، لان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وذلك غير معلوم فى الامامية . سلمناه ، لكن لانسلم انه تواتر اليهم، والا لعلمناه كما علموا ، لاشتراكنا واياهم فى سببه وهو السماع .

لانا نجيب عن الاول والثانى : بأن شرط التواتر عند المحققين انما هو حصول اليقين من الخبر ، ولا عبرة بالعدد كما تحقق ذلك فى المطولات، وهذا النص مما حصل العلم اليقين به للامامية .

وعن الثالث : ان الامامية جاز أن يختصوا بعلم هذا النص ، لانه لم يسبق الى اذهانهم نفى مقتضاه بشبهة ، وذلك من شروط العلم التواترى ، والخصم لما سبق الى ذهنه ذلك لاجرم لم يحصل له العلم به .

ولنا على هذا المطلوب دلائل كثيرة ، وفيما ذكرناه مقنع ههنا .

البحث الثانى : فى حجة الخصم

وهى من وجوه :

(الاول) قوله تعالى « وسيجنبها الاتقى*الذى يؤتى ماله يتزكى*ومالاحد عنده من نعمة تجزى »[1] الاية ، فنقول : هذا الاتقى يجب أن يكون افضل،لقوله تعالى « ان اكرمكم عند الله اتقيكم »[2]، واجمعت الامة على ان الاتقى اما علي واما ابو بكر ، ولا يمكن حمله على علي ، لانه قد كان للنبى عليه السلام عليه نعم كثيرة ، فأما ابوبكر فانماكانت له عليه نعمة الارشاد الى الدين، وتلك النعمة لاتجزى البتة ، فتعين ان المراد به ابو بكر ، فكان افضل الخلق بعد النبى عليه السلام ، فلو كان مبطلا فى امامته لكان ظالماً ، فلم يكن افضل لكنه افضل فهو محق فى الامامة .

(الثانى) قوله عليه السلام « اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر » أوجب الاقتداء بهما فى الفتوى ، فوجب أن لايكونا غاصبين للامامة والالكانا فاسقين ، فلم يجز الاقتداء بهما .

(الثالث) قوله عليه السلام فى حقهما « ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة » ولو كانا غاصبين للامامة لكانا ظالمين فلم يكونا من اهل الجنة لذلك .

وجواب الاول : لانسلم ان نعمة الارشاد الى الدين لاتجزى . نعم قدلايكون جزاؤها مساوياً لها فى الفضل ، وذلك لايدفع اصل الجزاء .

سلمناه ، لكن لانسلم ان الاتقى الموصوف فى الاية هو المشار اليه بالاتقى فى الاية الاخرى او صادقاً عليه ، بل جاز ان يكون مبايناً له ، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه .

سلمناه ، لكن قوله « ان اكرمكم عند الله اتقيكم » انما يدل على ان كل من

---

١) سورة الليل : ١٧ — ١٩ .

٢) سورة الحجرات : ١٣ .

كان اكرم عند الله فصفة الاتقى ثابتة له ، لاعلى ان كل من كان اتقى هو اكرم ، لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، وحينئذ لا يلزم من كونه أتقى كونه اكرم عند الله وافضل .

وعن الثانى : لانسلم صحة الخبر . سلمناه ، لكن الامر بالاقتداء بهما امر مطلق محتمل للاقتداء بهما فى الرأي والمشورة أو فى الفتوى ، وذلك محتمل للمرة الواحدة والمرات ، فأين ذلك من الدلالة على صحه أمامتهما . ولامنافاة بين الاقتداء بهما فى شيء يغلب على الظن حقيقته منهما وبين غصبهما للامامة .

وعن الثالث : انا نمنع صحة الخبر ونعارضه بوجهين : احدهما انه بظاهره يقتضى ان يكونا سيدى كهول اهل الجنة حتى الانبياء ، وهو ظاهر البطلان . الثانى انه ورد فى صفة اهل الجنة انهم يحشرون يوم القيامة جرداً مرداً مبرئين من النقصانات موصوفين بالكمالات ، وذلك ينافى أن يكونوا كهولا .

البحث الثالث :

اذا ثبت كونه عليه السلام اماماً حقاً معصوماً وجب ان يحمل سكوته على الطلب للخلافة وسائر حقوقه على التقية وعدم الناصر والاشفاق على الدين كما صرح عليه السلام بذلك فى مواضع من كلامه ، كقوله « لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم » وقوله لابنه الحسن عليه السلام « ما زلت مدفوعاً عن حقى مستأثراً علي منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله حتى يوم الناس هذا » ونحو ذلك .

ومن يتبع كلامه وجد فيه امثال ذلك مما يدل على انه كان يرى ان الامامة

حق له دون غيره ، وعلى ذلـك يحمل دخوله فى الشورى وتحكيم الحكمين وغيرهما .

وبالجملة اذا ثبت عصمته وجب أن يكون كل مافعله أوقاله صواباً وان جهلنا وجه الحكمة فيه .

البحث الرابع : فى تعيين باقي الائمة عليهم السلام

الحق ان الائمة بعـده عليه السلام احد عشر نقيباً من ولـده ، واسماؤهم مشهورة ، ولنا فى ذلك طريقان :

(احدهما) نص كل منهم على من بعده، وذلك مما تواترت به اخبار الامامية الاثني عشرية خلفاً عن سلف .

(الثانى) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لابنه الحسين عليه السلام : ان ابنى هذا امام ابن امام أخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم حجة ابن حجة اخو حجة ابو حجج تسع . وهذا نص صريح فى عددهم .

فأما معرفة عين كل واحد منهم فى زمانه فبآيات وبكرامات تظهر على يديه وتواترت به اخبار خواصهم وشيعتهم ، وهى مسطورة فى كتب الاثار عن الائمة الاطهار من رامها طالعها من مظانها .

البحث الخامس : فى غيبة الامام الثانى عشر

والكلام فى سبب غيبته واستتاره وطول عمره :

(اما الاول) فنقول : انه لما وجب كون الامام معصوماً علمنا ان غيبته طاعة والالكان عاصياً ، ولم يجب علينا ذكر السبب ، غير انا نقول : لايجوز أن يكون

ذلك السبب من الله تعالى لكونه مناقضاً لغرض التكليف ، ولا من الامام نفسه لكونه معصوماً، فوجب أن يكون من الامة ، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين ولا اثم فى ذلك ومايستلزمه من تعطيل الحدود والاحكام عليهم ، والظهور واجب عند عدم سبب الغيبة .

لايقال : فهلا ظهر لاعدائه وان ادى ذلك الى قتله كما فعل ذلك كثير من الانبياء عليهم السلام . سلمناه ، لكن لم لايجوز ان يكون معدوماً الى حين امكان انبساط يده ثم يوجده الله تعالى .

لانا نجيب عن الاول : بأنه لما ثبت كونه معصوماً علمنا ان تكليفه ليس هو الظهور لاعدائه والالظهر .

وعن الثانى : انا نجوز ان يظهر لاوليائه ولا نقطع بعدم ذلك ، على ان اللطف حاصل لهم فى غيبته ايضاً ، اذ لايأمن احدهم اذا هم بفعل المعصية ان يظهر الامام عليه فيوقع به الحد ، وهذا القدر كاف فى باب اللطف .

وعن الثالث : ان الفرق بين عدمه وغيبته ظاهر ، لوجود اللطف فى غيبته دون عدمه .

فأما طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد ، وهو مدفوع بوجوه :

(الاول) ان من نظر فى اخبار المعمرين وسيرهم علم ان مقدار عمره وازيد معتاد ، فانه نقل عن لقمان انه عاش سبعة آلاف سنة وهو صاحب النسور، وروى ان عمرو بن حممة الدوسى عاش اربعمائة سنة ، وكذلك غيرهما من المعمرين.

(الثانى) قوله تعالى اخباراً عن نوح عليه السلام « فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاماً »[1].

---

1) سورة العنكبوت : ١٤ .

(الثالث) الاتفاق بيننا وبين الخصم على حياة الخضر والياس عليهما السلام من الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء ، واذا جاز ذلك فى الطرفين فلم لا يجوز مثله فى الواسطة ـ اعنى طبقة الأولياء .

وبالله التوفيق والعصمة ، وبه الحول والقوة ، والحمد لله رب العالمين .

فهرس الكتاب